Volumen 72 Fasciculus I 2006

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2006

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies

LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847²)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK¹⁻²⁻³	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908⁵)
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
s.d.	senza data
s.i.p.	senza indicazione prezzo
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija

Robert F. Taft, S.J.

Toward the Origins of the Opisthambonos Prayer of the Byzantine Eucharistic Liturgies*

PART I

I. Present Usage

Today in the formularies of CHR/BAS/PRES, the pristine dismissal of the Byzantine eucharistic liturgy (**1**) is interrupted by the Opisthambonos Prayer and its preceding *Oremus* (**2-3**), as follows:

---

* I am grateful to my former students and close collaborators, Professors Stefano Parenti and Elena Velkovska, for reading the first draft of this study and offering numerous valuable suggestions, corrections, and insights towards improving it.

Abbreviations used in the notes:

AL = Analecta liturgica.

BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil.

BBGG = *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata.*

BELS = Bibliotheca EL, Subsidia.

BIHBR = *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.*

CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.

DOS = Dumbarton Oaks Studies.

EL = *Ephemerides liturgicae.*

JAS = The hagiopolite Liturgy of St. James, in the Greek redaction unless otherwise specified.

KM = N. F. Krasnosel'cev, *Материалы для истории чинопоследования Литургии св. Иоанна Златоустаго* (Kazan 1889).

KS = id., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки* (Kazan 1885).

Nersoyan = Bishop Tiran Nersoyan (ed.), *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church* (New York 1950).

NPB = *Nova patrum bibliotheca*, ed. A. Mai, G. Cozza-Luzi, 10 vols. (Rome 1852-1905).

ODB 1-3 = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et alii, 3 vols. (New York - Oxford 1991).

Parenti, GbIV = id., S. Parenti, *L'Eucologio manoscritto Γ.β. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione* (Tesi di dottorato in Scienze Ecclesiastiche Orientali, PIO, Rome 1993).

Parenti, GbIV excerpta = S. Parenti, *L'Eucologio manoscritto Γ.β. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata. Edizione* (PIO, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome 1993).

Parenti - Velkovska = S. Parenti & Elena Velkovska (eds.), *L'Eucologio Barberini gr. 336.* Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana (BELS 80, Rome 2000).

Passarelli, GbVII = G. I. Passarelli, *L'eucologio Cryptense Γβ VII (sec. X)* (Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982).

1. *Priest:* Let us depart in peace!

People: In the name of the Lord!

2. *Deacon*: Let us pray to the Lord!

People: Lord have mercy!

3. *Priest, exiting the Holy Doors and standing before the icon of the Savior (in Greek usage) or in the center of the nave below the ambo*[1] *(in Russian usage), proclaims aloud the Opisthambonos Prayer (CHR/BAS)*: O Lord, who bless those who bless you and sanctify those who trust in you, "save your people and bless your inheritance" (Ps 27:9).[2] Safeguard the fullness of your church, sanctify "those who love the beauty of your house" (Ps 25:8). Honor them in return by your divine power, "and do not forsake" (Ps 26:9) us "who hope in you" (Ps 26:7). Grant peace to your world, to your churches, to the priests, to our sovereigns, to the armed forces, and to all your people. "For every good gift and every perfect gift is from above, coming down from you, the Father of lights" (Jas 1:17), and to you we send up glory and thanksgiving and adoration, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages.

(PRES): Almighty Lord, in wisdom you created all things, and by your inexpressible providence and great goodness have brought us to these most salutary days for the purification of body and soul, for the control of our evil inclinations, and for the hope of the resurrection. During the forty days you gave Moses, your servant, the Tablets of the Law inscribed by your divine hands; now also grant us, O gracious one, to fight the good fight, to run the course of the fast, to preserve our faith unstained, to crush under foot the heads of the invisible serpents, to be victorious over sin, and, without condemnation, to attain and worship the holy resurrection. For blessed and glorified is your most honorable and majestic name, Father, Son, and Holy Spirit, always, now and ever, and unto the ages of ages.[3]

PETER = The Liturgy of St. Peter, in the Greek redaction unless otherwise specified.

PIO = Pontificio Istituto Orientale.

PKA 1-5 = A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, 5 vols., (St. Petersburg 1894-1898).

PRES = *The Byzantine Liturgy of the Presanctified Gifts*.

SA = Studia Anselmiana.

TL = P. N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15, Athens 1935).

[1] I.e., what is now called the ambo, the center of the solea or platform that juts out into the nave in a semicircle before the central "Holy Doors" of the iconostasis.

[2] In some Slavonic usages of the hierarchal liturgy the priest pauses before this psalm verse and the bishop, facing west from the sanctuary, says the verse aloud while blessing the people.

[3] Trans. adapted from *The Liturgy of the Presanctified Gifts* (Parma, OH: Liturgy Commission of the Diocese of Parma 1986) 30.

4. *People:* Amen. "Blessed be the name of the Lord from now and unto the ages" (Ps 112/113:1b) *three times.* [The Slavonic books add here the rubics for the distribution of the antidoron plus Ps 33/34.[4]]

5. *Reentering the sanctuary via the central doors and bowing toward the Prothesis, the priest says secretly this prayer (CHR)*: O Christ our God, the fulfillment of the law and the prophets who fulfilled all the Father's dispensation, fill our hearts with joy and gladness, always, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.

(BAS): The mystery of your dispensation, O Christ our God, has been accomplished and perfected insofar as is within our power. For we have had a memorial of your death, we have seen a figure of your resurrection, we have been filled with your unending life, we have enjoyed your inexhaustible delight. May you be pleased to grant all this to us also in the age to come. Through the grace of your eternal Father, and of your holy and gracious and life-giving Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.

(PRES): Lord Our God, you have led us to these most venerable days and have made us partakers of your fearsome mysteries. Unite us to your spiritual flock and make us heirs of your kingdom, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.[5]

[**6.** *The deacon goes to the doors and says:* Let us pray to the Lord!

People: Lord, have mercy!].[6]

7. *The priest, blessing the people with his hand*: The blessing of the Lord [and his mercy] be upon you, through His [divine] grace and love for humankind, always, now and ever, and unto the ages of ages.

People: Amen.

8. *Priest:* Glory to you, Christ God our hope, glory to you!

People: Glory to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, both now and ever, and unto the ages of ages. Amen. Lord have mercy, Lord have mercy, Lord have mercy! Holy master, give the blessing!

9. *Priest, facing the people, says the dismissal*: May Christ our true God (Sundays: who rose from the dead), through the intercessions of his most pure and holy Mother, of the holy, glorious and most honorable apostles, of our father among the saints John Chrysostom, archbishop of Constantinople (BAS: Basil the Great, archbishop of Caesarea in Cappadocia; PRES: Gregory

---

[4] Russian recension: Слꙋжéбникъ (Rome 1942) 292, 404, 468-9; (St. Petersburg 1900) 176, 259, 305; Ruthenian recension: Лїтꙋргїкóнъ сíесть Слꙋжéбникъ (Rome 1942) 281, 397, 457. The Russian recension, sometimes called "Vulgate" (or "synodal" because its standard printed editions were produced during the synodal period from the suppression of the Moscow Patriarchate under Peter the Great in 1721 and its replacement by the Holy Synod until its restoration in 1917), was codified in the beautiful 1901 Moscow edition of the Тѵпїкóнъ сíесть ᲂу҆стáвъ въ (repr. Graz 1964).

[5] As note 3 above.

[6] I bracket this as an innovation in Greek usage unknown to the more traditional Slavonic redaction, and not found in the Greek *editio princeps* of Dimitrios Doukas (Rome 1626) f. Eiv^{r}, though TL 158 notes its presence already in the 12th c. roll *Athens Ethn. Bibl. Suppl. 394*.

Dialogos, Pope of Rome[7]), of saints NN (of the church and feast), of the holy ancestors of God saints Joachim and Anne, and of all the saints, have mercy on us and save us, for he is good and the lover of humankind.

10. *Then, while the deacon consumes the gifts and purifies the vessels, the people come up and receive the antidoron from the hand of the priest, who says to each one*: The blessing of the Lord and his mercy be upon you.[8]

1. *The Oremus*

The diaconal "Let us pray to the Lord — Lord have mercy" exchange, common before prayers in the Byzantine liturgy, is found before the Opisthambonos consistently throughout the ms tradition.[9] Where it and/

---

[7] The commentators (*Protheoria* 32, PG 140:460C; Ps.-Sophronius, *Commentary* 1, PG 87.3:3981D; Symeon of Thessalonika, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, Question 55, PG 155:904A), mss of PRES, and other sources attribute PRES either to no one or to a broad selection of saints: the apostles, the Apostle Peter, James "brother of the Lord," Epiphanius of Salamis, Basil the Great, Athanasius of Alexandria, Patriarch Germanus I of Constantinople, and Pope Gregory I, as shown by the latest and best available study of PRES: S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (unpublished University of Notre Dame doctoral dissertation, March 2004) 60-69 = chap. II section 2.3; cf also TL 198. While modern Greek editions do not attribute PRES to any author — *Ἱερατικόν* (Rome 1950) 260, (Athens 1962) 237 — Slavonic redactions continue to favor the attribution to Pope St. Gregory I, "the Great" (590-604), called ὁ διάλογος, "the dialogist," because of his *Dialogues*. As Parenti has noted, the Slavs misinterpret διάλογος, perhaps taking it to mean δίγλοσσος, i.e., "bilingual," and render it into Slavonic by the calque **двоесло́въ**.

[8] In present Greek Orthodox usage it has become customary to add after the Apolysis Prayer: "Through the prayers of our Fathers, Lord Jesus Christ our God, have mercy on us." This conclusion is proper to certain of the Little Hours and lesser offices: see HR (1937) 164, 180. It is found in no mss of the Divine Liturgy and is in no way traditional there.

[9] E.g., 10th c. *St. Petersburg 226*, BAS/CHR/PRES, Pavlos Koumarianos, *Il Codice 226 della Biblioteca di San Pietroburgo. L'Eucologio bizantino di Porfyrio Uspensky* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum Rome, PIO 1996) §§ 10.3, 59.2, 149.3; KS 295; *Grottaferrata Gb IV* (f. 26v), Parenti, GbIV excerpta § 57; *Grottaferrata Gb VII*, Passarelli, GbVII §§ 35.1-2, 256.2-3, 301.2; Johannisberg BAS, G. Witzel, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita*. Cum Praefatione Georgij Vuicelij (Mainz 1546) f. fr; J. Cochlaeus, *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos auctoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum...* (Mainz 1594) 131, and the *Pyromalus Codex*, Goar 156; 11th c. roll *Parma 1217/2; Sinai Gr. 958* (BAS f. 22r); *Paris Gr. 391* (f. 33v); *Messina Gr. 160* (f. 42r); 12th c. *Paris Gr. 328* (p. 74), *347* (p. 98), *Paris Coislin 214* (f. 16v); rolls *Oxford Bodleian Add. E.12* and *Modena g.M.1.19; Sinai Gr. 973*, AD 1153 (f. 11v); the version of Tuscan (AD 1173/4), A. Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique," OCP 32 (1966) 111-162, here 161; Otrantan BAS (AD 1174-1198), A. Jacob, "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," BIHBR 38 (1967) 49-107, here 82; 13th c. *Karlsruhe EM 6*, R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlin 1908, repr. Aalen: Scientia Verlag 1973) 34, and its Otrantan redaction of Tuscan, Jacob, "Otrante," 106; *Sinai Gr. 966* (f. 34r) and *1037* (f. 58v); *Ambros. Gr. 276* (f. 35r), *709* (f. 95v); roll *Oxford Cromwell 11;* 13/14th c. diataxis *Moscow Synod Gr. 275 (381)*

or its response are missing they can be presumed, since mss often omit such self-evident diakonika and, especially, the people's responses.

2. *The Prayer*

The rite of Constantinople knew only these two Opisthambonos Prayers (**3**), one for the Divine Liturgy common to CHR/BAS, the other for PRES. This had remained standard Byzantine usage until the 1950 Rome edition of the Greek Hieratikon resurrected thirteen proper Opisthambonos Prayers for certain feasts and special occasions, selected from a far larger number of extant texts: Teodoro Minisci alone lists sixty-five from only the mss in the Biblioteca della Badia Greca di Grottaferrata, of which he was a monk.[10] These and similar variant and/or proper Opisthambonos Prayers and the mss where they are found, have been listed, edited, and/or studied and translated, by — in alphabetical order — M. Arranz,[11] A. Baumstark,[12] N. Borgia,[13] A. A. Dmitrievskij,[14] A. Jacob,[15] S.

KS 29; 14th c. archieratikon of Gemistos (AD 1342-1345), A. Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary* (unpublished doctoral dissertation, Rome, PIO, Jan. 15, 2004) 272; roll *Esphigmenou 34* 1306 AD, Dmitrievskij II, 269; *Ambros. Gr. 167* (f. 39r); *Moscow Synod 261 (279)*, KS 304; roll *Taphou 517;* 14/15th c. diataxis *Vatican Gr. 573*, KM 113; 15th c. roll *Geneva 24; Iviron 373 (780)*, AD 1400 (f. 11v); *Sinai Gr. 968*, AD 1426 (f. 20r); *Istanbul Panagia Kamariotissa 141 (144)* (f. 31r), *142 (145)* (f. 42r); *Istanbul Patriarchate 87 (90)*, AD 1475 (f. 26r); 15/16th c. diataxis *Jerusalem Sabas 305*, KS 92; *Sabas 382* (f. 38r); 16th c. *Modena 19* (f. 18v); *Jerusalem Sabas 48*, AD 1537 (f. 49v); *Sinai Gr. 1046*, AD 1564 (f. 21v); etc.

[10] T. Minisci, "Le preghiere ΟΠΙΣΘΑΜΒΩΝΟΙ dei codici criptensi," I: BBGG 2 (1948) 65-75, 117-126; II: 3 (1949) 3-10, 61-66, 121-132, 185-94; III: 4 (1950) 3-14, here I, 12-13.

[11] M. Arranz, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)* (Rome 1996) 65, 585; id., "Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 43 (1977) 70-93, 335-354, here 84-85, 92; id., "La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 47 (1981) 332-388, here 348-57.

[12] A. Baumstark, "Zwei syrische erhaltene Festgebete des byzantinischen Ritus mit Einleitung und Übersetzungen," OC 36 = ser. 3, 14 (1939) 52-67.

[13] N. Borgia, Gemme eucaristiche della primavera della Chiesa. Versione dal greco, serie seconda, 2a ed. (Collezione «Pietà liturgica» Turin 1929); id., *Frammenti eucaristici antichissimi* (Grottaferrata 1932); id., "Frammenti liturgici antichissimi inediti," BZ 30 (1929/30) 340-350.

[14] Dmitrievskij II, 12; id., "Отзыв о сочинении М.И. Орлова", in *Сборник отчетов о премиях и наградах в Императорской Академии Наук* IV. *Отчеты за 1909* (St. Petersburg 1912) 176-347, here 347.

[15] His studies on the Opisthambonos Prayer include: A. Jacob, "Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon," BIHBR 38 (1967) 109-150; id., "Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833," BIHBR 37 (1966) 17-51; id., "Les prières de l'ambon du Lenin. gr. 226," BIHBR 42 (1972) 109-139; id., "Fragments liturgiques de Terre d'Otrante," BIHBR 43 (1973) 345-376; id., "Où était récitée la

Janeras,[16] K. Kekelidze,[17] P. Kovaliv,[18] J. Mateos,[19] T. Minisci,[20] M. I. Orlov,[21] S. Parenti,[22] G. I. Passarelli,[23] and D. M. Petras[24] and, in 2005, in a new and beautifully produced and bound anonymous English translation with explanatory historical introduction by Holy Theotokos Orthodox Monastery in North Fort Meyers, Florida (USA).[25] Of late a selection of these Opisthambonoi have achieved a certain currency in both Ortho-

---

prière de l'ambon?" Byz 51 (1981) 306-315. See also Jacob's other relevant studies cited in the notes below.

[16] S. Janeras, "L'antico 'Ordo' agiopolita di quaresima conservato nelle preghiere italogreche dell'ambone," *Ecclesia orans* 5 (1988) 77-87; cf. G. Bertonière, *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays without a Commemoration* (OCA 253, Rome 1997) 137-38.

[17] K. Kekelidze, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение* (Tiflis 1908) 154-57: *Tiflis Ecclesiastical Museum Georgian Ms. 450*, from the Alaverd Church.

[18] P. Kovaliv, *Молитовник. Служебник Пам'ятка XIV Стол'іття — Prayer Book. A Monument of the XIV Century* (Scientific Theological Institute of the Ukrainian Orthodox Church of U.S.A., New York 1960) ff. 90ᵛ-108ʳ and the relative notes pp. 421-23.

[19] Spanish translation of CHR: *La Divina Liturgia di Nuestro Padre San Juan Crisostomo* (Rome 1964) 61-73.

[20] See note 10 above.

[21] M. I. Orlov, *Литургия св. Василия Великаго* (St. Petersburg 1909) 321-81.

[22] S. Parenti, "Testimoni sconosciuti di preghiere dell'ambone," OCP 62 (1996) 197-205; id., "La celebrazione delle Ore del Venerdì santo dell'eucologio Γ.β.X. di Grottaferrata (sec. X-XI)," BBGG 44 (1990) 81-125; id., "Глаголический список римско-византийской литургии Св. Петра," *Palaeobulgarica* 18/4 (1994) 3-14. here 4-5.

[23] Passarelli, GbVII; id., "Osservazioni liturgiche," BBGG 33 (1979) 75-91.

[24] D. M. Petras, *Ambon Prayers of the Byzantine Church for Various Feasts* (Parma, OH 1992); 2nd ed. id., *Ambon Prayers of the Byzantine Church* (Fairfax, VA 2000).

[25] *Prayers Behind the Ambon for The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, The Divinhe Liturgy of Saint Basil the Great and The Divine Liturgy of the Presanctified Gifts: For the Periods of the Triodion and the Pentecostarion, For Great Feasts of the Savior, the Most Holy Theotokos and all the Saints, for Lord's-days and for Any Time.* Translated from the Greek by Holy Theotokos Monastery, 11 Evergreen Road, North Fort Meyers, Florida 33903-3830, United States of America, (Fort Meyers, 7514 - 2005). Though the title page gives only the Holy Theotokos Monastery as translator, it was apparently a collaborative effort. But the "Introduction" (xvii) informs us that "In 1966, the main translator of this book, Archimandrite John, hegumen of Holy Theotokos Monaastery, then a theological studente, was providede with photocopies of the Greek texts of the prayers behind the ambon (which appear in this volume) by the Reverend Father Juan Mateos, S.J., A professor at the Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy. During the summer of 1967, in Athens, Greece, the translator completed the first English translation of these prayers and sent them, as unbound mimeographed copies, to many Eastern Orthodox and Byzantine Catholic hierarchs, professors and students of liturgics, interested persons and theological libraries. When several publishers offered to print these prayers, the translator, then a seminarian, was required to ask his ecclesiastical superiors for their permission. They stated that the prayers first had to be reviewed by their liturgical commission before approval to publish them could be granted. In 1968, when the matter was again raised by the translator, the liturgical commission said that it had other priorities. Thus, for thirty-eight years these prayers have remained unpublished."

dox[26] and Greek-Catholic usage[27] in North America, initially, it seems, as a result of the publication and immediate popularity of Petras' English translation.[28] Russian Orthodox Archpriest Vincent Saverino says: "...the prayers themselves are certainly usable. They have been in use in many places since the day they appeared."[29] Since these prayers are easily available in the respective editions and translations, and my principal interest here is the shape and history of the Byzantine Opisthambonos Prayer, not its festive propers — especially not local propers of the Byzantine liturgical periphery never received by the broader tradition until the 1950 Rome edition of the Greek Hieratikon mentioned above made them available for liturgical use — I refer the interested reader to my forthcoming article on these proper Opisthambonoi, and to the relevant bibliography on the topic cited here in the notes.

II. The Opisthambonos in the Commentaries

Despite the fact that Medieval Byzantine iconographers considered the Opisthambonos Prayer a formula characteristic of the Byzantine Divine Liturgy, as witness its frequent selection as one of the prayers depicted on liturgical rolls in Byzantine apse frescoes,[30] Byzantine liturgical commentators generally do not expend many words on the Opisthambonos. They tend to limit their comments to one of the Opisthambonos Prayer's distinguishing characteristics: the fact that it is one of only four prayers of the Byzantine Divine Liturgy, together with the blessing of the

---

[26] *Ibid.*; also *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom* (The American Carpatho-Russian Orthodox Greek Catholic Diocese, Johnstown, PA 1988) 123-242. In addition, editions of the Divine Liturgy for liturgical use in the Greek Orthodox Church have begun to authorize some proper Opisthambonoi for liturgical use. *Post Ambon Prayers* (xvii-xviii) notes that the authoritative Apostolike Diakonia Hieratikon (Athens 1977) mentions the possibility of using other Opisthambonoi for CHR (138) and BAS (193); a similar notice is found in the service book of the North American Antiochian Orthodox Archdiocese, *The Liturgikon: The Book of Divine Services for the Priest and Deacon* (New York 1989) 310 note 33. Most recently, the Apostoliki Diakonia *Μικρὸν Ἱερατικόν* (Athens 2004) II, 146-47, gives the variant Opisthambonos for BAS (Ὁ θυσίαν αἰνέσεως καὶ λατρείαν εὐάρεστον) from the 1950 Rome Hieratikon 214-15.

[27] See the new Ukrainian Greek-Catholic service book *The Divine Liturgy. An Anthology for Worship*, ed. P. Galadza et alii (Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christain Studies, Ottawa 2004) *passim* in the selection of propers. I am indebted to Prof. Father Galadza for sending me a copy of this excellent anthology.

[28] Petras, *Ambon Prayers*. Two earlier unpublished English translations, circulated privately in 1967 and in the 1908's, are indicated in *Prayers Behind the Ambon* xvii-xviii.

[29] See his review of Kovaliv in *One Church* 4 (1987) 157-160, here 160.

[30] G. Babiç, Ch. Walter, "The Inscriptions upon Liturgical Rolls in Byzantine Apse Decoration," REB 34 (1976) 269-280; cf. 271 no. 15; 275 no. 23; 276 nos. 26, 28, 30, 32; 277 nos. 38, 40.

deacon to proclaim the Gospel, the Our Father, and the Apolysis, that is proclaimed aloud.[31] Even long after it had become customary to recite liturgical prayers inaudibly,[32] Byzantine commentators, and sometimes later Constantinopolitan[33] and periphery[34] rubrics, place in relief this peculiarity of the Opisthambonos.

The *Protheoria* 38 (ca. 1085-1095), in a passage later interpolated into the 12th c. expanded medieval redaction of Germanos' original 8th c. commentary (ca. 730),[35] offers the fullest explanation of how the Opisthambonos was viewed:

> The Opisthambonos Prayer is like the seal of all the petitions and an orderly summary befitting the first and most precious invocations [of the eucharistic anaphora]. For while the whole divine priestly liturgy is accomplished primarily for those offering it and those for whom they offer, after that it is also for all the rest according to this prayer alone. <*Ps.-Germanus adds:* And for this reason at the end he [the bishop] adds an order (τάξιν) congruent with each prayer pronounced [during the liturgy]>. For since some of those standing outside the sanctuary are often perplexed, wondering and saying, "Just what is the purpose and what is the meaning and force of the prayers the bishop whispers secretly?"; and they wish to receive some knowledge about these things too; for this reason the holy fathers made the shape of this prayer as a summary of all the petitions in the [other] prayers [of the liturgy], teaching the inquirers as from the hem of the garment.[36]

Nicholas Cabasilas' classic commentary (ca. 1350), chapter 53:2-4, just says that the priest in the sanctuary behind the iconostasis is communing with God, but at the end of the liturgy he comes down to earth again, goes outside the sanctuary, and prays aloud:

---

[31] The Our Father is the only one of these prayers not an addition to the Byzantine eucharistic ordo in the Middle Ages or later.

[32] I treat this question in R. F. Taft, "Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It," paper read at the St. Nersess Seminary 40th Anniversary Symposium. *Liturgy in Context: Worship Traditions of Armenia and the Neighboring Christian East*, New York, September 25-28, 2002, in press in the Congress Acta.

[33] Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἐκφωνουμένη, as in the archieratikon of Gemistos (AD 1342-1345), Rentel 272.

[34] E.g., 11th c. Georgian CHR of the hagiopolite ms *Sinai Georgian 89*, A. Jacob, "Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome," Mus 77 (1964) 65-117, here 117; the 14th c. roll fragment *Modena Gr. 104*, A. Jacob, "Le plus ancien rouleau liturgique italo-grec," *Hélikon* 29-30 (1989-90) 321-334, here 91 note 5; roll *Jerusalem Taphou 517*, *Moscow Synod Gr. 261 (279*, KS 304; 15th c, *Sinai 968* (AD 1426) f. 20^{r}; 16th c. *Sinai Gr. 1919* (AD 1564) f. 57^{v}, *Sinai Gr. 2045* (AD 1572) f. 33^{v}; etc.

[35] PG 98:452CD.

[36] PG 140:465BC.

> He goes out of the sanctuary and, standing before the doors (στὰς πρὸ τῶν θύρων) he recites the prayer for all ... as if taking leave from his converse with God he seems to gradually descend from these heights to converse with humankind. ... He leaves the sanctuary and standing in the midst of the congregation he says aloud, so that everyone can hear, the common prayer of supplication for the Church and for all the faithful.[37]

Despite the condescendingly clerical view of the liturgy these explanations reflect, they capture well enough the basic thrust of the Opisthambonos as a bridge between liturgy and life, a prayer that gathers up and expresses the basic needs and petitions of the Church as it prepares to return to life's daily struggles in the world.

III. The Name "Opisthambonos," Who Recited the Prayer, and Where?

1. *The Manuscript Rubrics*

Some mss, especially later ones, specify that the Opisthambonos be said aloud.[38] An occasional late euchology ms like *Sinai Gr. 1919* (AD 1564) will give an even more circumstantial title: Ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ἔξω τοῦ βήματος. Εὐχὴν ὀπισθάμβωνος ἐκφωνουμένη (f. 57ᵛ). And the 14th c. diataxeis or rubrical manuals are, as usual, even more specific. St. Philotheos Kokkinos' diataxis of the presbyteral liturgy, composed between 1342-1345,[39] says the priest goes out and stands in the usual place, the deacon proclaims the Oremus, then the priest recites the Opisthambonos Prayer while the deacon stands in front of the Holy Doors, holding his orarion as usual, and with his head bowed, until the end of the prayer.[40] And Dimitrios Gemistos' diataxis of the hierarchal rite of the Great Church, composed in Constantinople in 1386,[41] is equally circumstantial:

---

[37] Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, trad. et notes de S. Salaville, 2e. éd. munie du text grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon (SC 4bis, Paris 1967) 302-4; trans. Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, trans. by J. M. Hussey and P. A. McNulty (London 1960) 119.

[38] See the mss cited in note 34 above.

[39] Rentel 40.

[40] TL 15; also 14/15th c. *Sinai Gr. 2046* (f. 25ʳ).

[41] Rentel 1.

Καὶ ἐξέρχεται ὁ δευτερεύων τῶν ἱερέων, ἢ ὁ χειροτονηθεὶς πρεσβύτερος, καὶ ἀπέρχεται ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος καὶ λέγει μεγαλοφώνως τὴν ευὴχὴν ταύτην· *Ὁ εὐλογων τοὺς εὐλογοῦντας σε, Κύριε...*[42]	And the second of the priests goes out, or the just ordained presbyter, and goes behind the ambo and says in a loud voice this prayer: *Blessing those who bless you, Lord...*

2. *Present Usage*

As the rubrics above in section I § **3** indicate, today there are two divergent uses, Greek and Russian, for the execution of the Opisthambonos Prayer or "second stratum" final blessing of the Byzantine eucharist. Modern Greek practice has the priest recite the Opisthambonos outside the sanctuary facing the icon of the Savior on the iconostasis, to the right of the central or Holy Doors. This more recent usage is even followed on Mt. Athos, despite the hagiorite tendency to preserve earlier practices.[43] But from its content, and even more from the fact that the iconostasis did not exist when the Opisthambonos Prayer originated, it should be obvious that the Opisthambonos Prayer has nothing to do with the iconostasis or its icons.

In Russian usage the Opisthambonos Prayer, usually assigned to the junior concelebrating presbyter who celebrated the Prothesis rite preparing the gifts before the liturgy, is recited by the priest facing east, towards the altar, standing in the center of the nave west of what is now called the ambo, that part of the sanctuary platform jutting out into the nave in a semicircle directly in front of the central "Holy Doors" of the iconostasis.[44] As usual, the Russian usage of saying the prayer beyond or behind today's ambo better reflects the original practice.

3. *The Ambo of Hagia Sophia*

That original practice can be understood only in the context of the liturgical disposition of the sanctuary and ambo of Justinian's Hagia Sophia (AD 537), as portrayed in Paul the Silentiary's lyrical *Descriptions* ca. 563.[45] The sanctuary was an elevated area including the apse and ex-

---

[42] Rental 272; Dmitrievskij II, 317-18.

[43] M. M. Klimenko, "Особенности совешения всенощного бдения в монастырах Святой Горы Афон," *Богословские труды* 33 (1997) 110-137, here 133.

[44] On the original liturgical disposition of the Constantinopolitan church and its "ambo," see the sources cited below in the next section (III.3).

[45] *Descriptio S. Sophiae* 418-23, 682-805; *Descriptio ambonis S. Sophiae* 50ff; ed. P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen

tending out in front of it. The apse itself was a relatively shallow space filled with the curved steps of the elevated synthronon where the clergy sat. The altar-room in front of it was enclosed by a Π-shaped chancel barrier, later called τέμπλον, διάστυλα, κάγκελος, κάγκελλον, κάγκελλα, κιγκλίς, κιγκλίδες, etc., jutting out into the nave from the two secondary piers at the northwest and southwest extremities of the apse. Three doors, one in each side (north-west-south) of the chancel, provided access to the altar-room. Projecting out into the nave before the central "Holy Doors" in the west face of the chancel was a walled-in, raised passageway, the solea, leading to the oval-shaped ambo enclosure towards the center of the nave. The Silentiary describes this ambo as an "island amidst the waves of the sea ... joined to the mainland coast by an isthmus"[46] — the solea — "a long strait" extending up to the sanctuary doors and bounded by waist-high walls.[47] This parapeted walkway kept open the passage needed for the processional comings and goings between sanctuary and ambo.[48] Differences of opinion on other, minor issues — the exact location of the entrance(s) at the west end of the solea,[49] etc. — are not germane to our concerns here. The same basic liturgical disposition was also found in much smaller churches of the capital like Hagia Euphemia.[50]

Within this complex, the monumental ambo was a huge oval-shaped pulpit chamber elevated on columns resting on the oval platform connected to the west end of the solea. The elevated chamber was enclosed by a parapet open at the head of the two stairways leading up to it at its

---

Schriftstellern, Leipzig/Berlin 1912) 227-65 = Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae et ambonis*, ed. I. Bekker (CSHB, Bonn 1837) 3-58 = PG 86.2:2119-2264 (these works are cited hereafter according to line number only); trans. C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* (Sources and Documents in the History of Art Series, Englewood Cliffs, N.J. 1972) 82, 87-89, 91-96. On the ambo in adjacent areas, see M. Dennert, "Mittelbyzantinische Ambone in Kleinasien," *Istanbuler Mitteilungen* 45 (1955) 137-147 + 23 plates; P. H. F. Jakobs, *Die frühchristlichen Ambone Griechenlands* (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Archäologie, Heft 24, Bonn 1987).

[46] The same expression is used in the 12th c. *Ekphrasis* §7, C. Mango, J. Parker, "A Twelfth-Century Description of St. Sophia," DOP 14 (1960) 233-245, here 240, 244.

[47] *Descr. ambonis* 224-46; Mango, *Art* 95.

[48] The sanctuary area could also be entered from the northeast and southeast bays of the basilica via the north-south passageways that cut through the two secondary piers flanking the apse north and south. See R. L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey* (Washington, DC 1986) pl. 11; R. J. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (London 1988) 232-33 pl. 252; 271 pl. A2. and 16-17 pl. 8; 196 pl. 223.

[49] Cf. N. K. Moran, "The Musical 'Gestaltung' of the Great Entrance Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia," JÖB 28 (1979) 167-193, here 181-85.

[50] Th. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park and London 1971) 61-67, figures 31-33.

east and west ends, so that one could process out from the sanctuary along the solea, mount the ambo via its east stairway, then descend from it via the west stairway and exit the solea from one of the doors in the parapet on the west side facing toward the façade of the church. The chamber beneath the ambo, also encircled by a colonnade and parapet with entrances, was large enough to house the choir. The Silentiary describes the ambo as follows:

> **50-75.** In the center of the wide church, yet tending rather towards the east, is a kind of tower, fair to look upon, set apart as the abode [for the reading] of the sacred books, Upright it stands on steps, reached by two flights, one of which extends towards the night [west], the other towards the dawn [east]. These are opposite to one another; but both lead to the same space that is curved like a circle; for here a single stone circumscribes a space that resembles a circle, but is not altogether equal to a complete curve, for it contracts a little and so draws out the outline of the stone.[51] And towards the west and east the stone forms a neck projecting from the circle and resting upon the steps. Up to the height of a man's girdle our divine Emperor has erected beauteous walls, crescent-shaped, sheathed in silver.[52] For he has not bent the silver right around the stone, but the silver slabs unfold into glorious curves in the middle and form a wall. The skilful craftsman has opened the curve sufficiently on either side so as to provide access to the flights of steps.[53] Nor does fear seize those who descend the sacred steps because their sides are unfenced; for walls of shining marble have been artfully reared here, and they rise above the steps to such height as is needed to guide a man's hand. By grasping them [like a banister] a man eases his toil as he mounts upward. So, in a slanting line, these [parapets] rise on either side together with the steps that are between them...
>
> **105-117.** That whole fair construction of stone, when the precepts of divinely wise books are read out, has been artfully fixed on eight cunningly wrought columns. Two of these are towards the north, two towards the south wind, two towards the east, and two towards the abode of night [west]. Thus [the structure] is heaved up, and underneath the stone [floor of the ambo] there is, as it were, another chamber, wherein the sacred song is raised by fair children, heralds of wisdom. What is roof for those below is a floor for those above; the latter is like a spreading plain, made level for the feet of mortals, while the underside has been cut out and hollowed by the mason so that it rises from the sacred capitals, curving over with artful adornment...
>
> **126-137.** To provide an unshakable foundation for the entire [ambo] — the steps, the floor and the columns themselves — the skilled craftsman has

---

[51] In other words, the platform of the ambo consisted of a single stone slab of oval shape (Mango's note).

[52] Referring to the parapet of the platform (Mango).

[53] I.e., the parapet enclosing the oval platform does not encircle it completely, but is open at its east and west ends, forming two crescents, to provide access to the stairways.

raised underneath it a stone base, the height of a man's foot above the ground. And with a view to broadening this footing of the structure, they have placed on either side, round the belly in the middle, half-circles of stone, and the space that has been thus cut off they surrounded with separate columns erected in semicircular formation. Thus the whole belly is widened by means of four rich columns on either side, to north and to south, and the cavern [under the ambo] is like a house protected on all sides by an encircling fence of stone...[54]

4. *Ὀπισθάμβωνος or ἐπιστάμβωνος?*

The place where the Opisthambonos Prayer was recited, and hence the name εὐχὴ ὀπισθάμβωνος or "Prayer behind the Ambo," were doubtless a direct result of this liturgical disposition of the bema, solea, and ambo of Justinian's Hagia Sophia (AD 537). The name Opisthambonos long outlasted the original monumental ambo itself,[55] though the term is in fact best understood within the framework of the liturgical disposition of the Constantinopolitan non-monastic church buildings from Justinian I (527-565) to Iconoclasm (725-843), and of the cathedral liturgy celebrated therein.

Although it is not uncommon for Byzantine rubrics and/or prayer-titles to designate a prayer by the place where it is said,[56] the epithet ὀπισθάμβωνος has given rise to some discussion regarding the exact location it indicates. For the place where the prayer was said has shifted more than once since the earliest Byzantine liturgical mss coined the epithets ὀπισθάμβωνος/ἐπιστάμβωνος, the former still in use today.[57]

---

[54] *Descriptio ambonis* 50-75, 105-17, 126-137, Friedländer 258-61 = Bekker 50-53 = trans. Mango, *Art* 91-93.

[55] This is often true in liturgical nomenclature, which sometimes continues in use long after it has lost its original meaning. Hence one cannot use the presence of the ὀπισθάμβωνος title as an indication that the Middle Byzantine ambo was still in use. On that ambo and the evidence for it, see A. Kazhdan, "A Note on the 'Middle-Byzantine' Ambo," Byz 5 (1987) 422-426.

[56] See Brightman 309.5-6, 344.21.

[57] E.g., 8th c. *Barberini Gr. 336*, Parenti – Velkovska §§273.1, 285.1 = Brightman 343; 10th c. *Sevastianov 474*, S. J. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau* (Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Rome, PIO 1996) §§28.2, 45.1, 57.2 (ὀπιστάμβωνος in all three instances); *St. Petersburg 226*, Jacob, "Les prières de l'ambon du Lenin. gr. 226"; Koumarianos §§10.4, 59.3, 149.4 = KS 295; *Grottaferrata Gb VII*, Passarelli, GbVII §§35-67, 256-57, 303-304; *Grottaferrata Gb IV*, Parenti, GbIV excerpta §§27, 57, 63-82, 84-93, 95-97; *Sinai Gr. 959*, D. Diamante, *L'Eucologio SINAI 959* (PIO, Rome, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Venice 1995) 90, 92, 101, 114; other mss in Parenti, "Testimoni," 197-205; Orlov 302-3, 306-7, 322-81; TL 155; etc., right up to the present.

In the ms sources the usual title of the prayer is simply εὐχὴ ὀπισθάμβωνος.[58] One also finds ἐπιστάμβωνος/ἐπισθάμβωνος, variants of the more common ὀπισθάμβωνος, all of which, presumably, were meant to define the place where the prayer was to be said. Noting that the earliest Byzantine liturgical ms, the mid-8th c. codex *Barberini Gr. 336*, calls the prayer ὀπισθάμβωνος twice (ff. 253^{r}, 259^{v}) but designates it ἐπιστάμβωνος or "on the ambo" seven other times (ff. 21^{v}, 254^{r}, 255^{v}, 257^{r-v}, 258^{r}),[59] Passarelli hypothesizes — correctly, I shall try to show — that the original place of the prayer was in fact "on the ambo," as indicated by the variant title.[60] Only later did the prayer come to be said "behind the ambo," a shift Passarelli thought could have been provoked by the placing of sacred images and the cross in the center of the church from the time of the anti-Iconoclast Council of Nicea II in 787, a move Passarelli documents conclusively.[61]

In addition to 8th c. *Barberini Gr. 336* from S. Italy, Jacob has identified eight additional 11th to 16th c. mss, especially though not exclusively mss from the Byzantine periphery (S. Italy, Palestine), that designate the Ambo Prayer ὀπισθάμβωνος or some variant of ἐπιστάμβωνος[62] indifferently, even in one and the same ms:[63]

1. 11th c. *Codex S. Simeonis Siracusani ante* 1030, from Palestine.[64]
2. 11th c. *Grottaferrata Zδ II* (f. 77^{v}) AD 1090, from N. Calabria.
3. 12th c. *Vatican Gr. 1875* (f. 30^{v}) from S. Calabria or the Messina region.
4. 13th c. *Messina Gr. 175, X* (f. 11^{r}) from S. Italy.
2. 14th c. *Ambros. Gr. 167 (C 7 sup.)* (f. 8^{r}), from the Salento peninsula that forms the heel of the Italian boot.[65]

---

[58] A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968) 284.

[59] Parenti - Velkovska §§ 21.2, 273.1, 274.1, 275.1, 276.1, 281.1, 282.1, 283.1, 285.1; A. Strittmatter, "The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar. Barberinus graecus 336," EL 47 (1933) 329-367, here 329-367, §§ 22, 300-303, 308-10, 312; Jacob, "Prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833," 17-18, 21-25.

[60] Passarelli, "Osservazioni," 85-91.

[61] *Ibid.* 86-90; cf. G. I. Passarelli, *Macario Crisocefalo (1300-1382), l'omelia sulla festa dell'Ortodosia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia* (OCA 210, Rome 1980) 72, 111, 161 § 20.

[62] On the etymology of the term see Jacob, "Où était récitée la prière?" 309.

[63] *Ibid.* 308-9.

[64] *Divina ac sacra Liturgia sancti Ioannis Chrysostomi.* Interprete Ambrosio Pelargo Niddano, O. P. (Worms 1541) f. F2^{r} note 80; cf. Jacob, "Nouveaux documents," 122 note 3.

[65] A. Jacob, "La lettre patriarcale du Typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli," RSBN n.s. 24 (1987) 141-163, here 162-63; id., "Épidémies et liturgie en Terre d'Otrante dans la seconde moitié du XIVe siècle," *Hélikon* 31-32 (1991-1992) 93-126, here 94; id., "Rouleaux grecs et latins dans l'Italie méridionale," in P. Hoffmann, Ch. Hunzinger (eds.),

3. 16th c. Vatican Gr. 2032 (ff. 11v, 33v, 38v, 174r-183r, 199v) AD 1549, from San Pietro di Deca in the diocese of Messina.[66]
4. 16th c. Vatican Gr. 2051 (f. 34r) ca. 1560/61, from San Bartolomeo di Trigona in the diocese of Mileto, Calabria.[67]
5. 16th c. *Paris Gr. 347*, p. 16 among paper folia added in the 16th c., from Greece.

Though the epithet ἐπιστάμβωνος is doubtless meant to indicate that the priest recited the prayer from — i.e., after mounting — the ambo, the change from ὀπισθάμβωνος to ἐπιστάμβωνος, does not necessarily indicate a difference or change in the place where the prayer was said. Rather, it probably shows that the meaning of ὀπισθάμβωνος was no longer understood by copyists accustomed to seeing the prayer said *on* and not somewhere *behind* the no longer extant monumental Constantinopolitan ambo that once stood like a solitary watchtower dominating the center of the nave.[68]

5. *Some Byzantine Parallels*

But philological arguments provide no adequate basis for divining the place indicated by ὀπισθάμβωνος. For that one must seek interpretative keys in the use of such terms in Byzantine literature for the ambo and the spaces around it. The earliest rubrics describing the place of the Opisthambonos Prayer are in the now lost *Pyromalus Codex* of Greek BAS from Patmos, preserved in the edition of Goar. The rubrics, from a diataxis of Hagia Sophia Jacob dates to the 9/10th century, specify that "the bishop goes behind the ambo (Ὁ ἀρχιερεὺς μετὰ ταῦτα ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος ἀπέρχεται)" to recite the Opisthambonos Prayer.[69] This rubric is confirmed by the Latin translation of a strikingly similar redaction of BAS, based on a Greek original doubtless from the same period, in the Latin ms of Johannisberg: *Pontifex post haec vadit retrò lectorium.*[70] We do not know the precise date of this precious translation of BAS, but it probably goes back to the flurry of activity at the time of the Reformation

---

Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Age, en Orient et en Occident (Collection bibliologie, Paris 1998) 69-97, here 90. In the Salento the Byzantine liturgy was under the influence of the usages of Otranto.

[66] Jacob, "Où était récitée la prière?" 308; cf. id., "Nouveau documents," 121-22.

[67] Jacob, "Nouveau documents," 122-23.

[68] Jacob, "Où était récitée la prière?" 313.

[69] Goar 156. See my thorough analysis of these sources in R. F. Taft, "*Quaestiones disputatae:* The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited," Part I, OC 81 (1997) 1-35; Part II, OC 82 (1998) 53-87, here II, 67-71.

[70] Witzel f. 41r (folio not numbered in the text).

in Germany, when the first serious studies and translations of eastern liturgies, apologetic in intent, were done mostly by German Catholics actively engaged in the Reformation upheaval, like Georg Witzel († 1573), Johannes Cochlaeus (Dobeneck) († 1552), and Ambrosius Pelargus (Storch), O.P. († 1561).[71]

Does the rubric mean that the bishop mounted the ambo? Not necessarily. We see the exact same phrase in *De cerimoniis* I, 1, where the sovereigns "go behind the ambo (ἀπέρχονται ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος)" to meet the Great Entrance procession entering from the skeuophylakion and receive from the praepositi the ceremonial candles they will use to escort the procession along the solea to the Holy Doors of the sanctuary.[72] In that context, ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος can only mean "behind the ambo" plain and simple — i.e., the area of the nave just west of the ambo enclosure, for it is obvious that the sovereigns do not *mount the ambo*. They just cross the nave from their metatorion or imperial loge, located in the nave off to the right (south) of the sanctuary, receive their candles ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος, then enter the solea walkway and pass around the ambo accompanying the gifts to the central or "Holy Doors" of the templon or sanctuary enclosure.[73] This meaning of ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος is confirmed by Symeon of Thessalonika († 1429), *De sacro templo* 152, who describes the place where the pious faithful attend the liturgy in the nave as "behind the ambo towards the rear of the nave (τοῦ ἄμβωνος ὄπισθεν περὶ

[71] On Pelargus see most recently A. Heinz, "Die lateinische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie von Ambrosius Pelargus OP (1541)," in J. Getcha and A. Lossky (eds.), *Θυσία αἰνέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)* (Paris 2005) 127-155; also A. Strittmatter, "Missa Treverensis seu Sancti Simeonis Syracusani," *Studia Gratiana* 14 (1967) 495-518, esp. 508 note 9; A. Walz, "Pelargus, LThK[3] 10:1263-64; id., "Ambrogio Pelargo a Trento," in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale (Trento 2-6 settembre 1963)* (Rome 1965) II, 749-66; A. Bayer, "Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau," in A. von Euw, P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr der Kaiserin, Bd. I. (Cologne 1991) 335-341 (I owe this reference to S. Parenti). Johannisberg BAS was first published by Georg Witzel, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita*. Cum Praefatione Georgij Vuicelij (Mainz 1546). The ms Latin version was kept in the Monastery of Johannisberg in the Rheingau-Gebirge on the east bank of the Rhine below Mainz, and was probably lost when the monastery burned at the beginning of the 19th c. Only the church was spared and is still standing. For further editions and information see R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. II: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome 2004[4]) xxvii.

[72] A. Vogt (ed.), *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, texte I-II (Paris 1935, 1939) I, 12; cf. Taft, *Great Entrance* 195-96; id., "Skeuophylakion" II, 84-85.

[73] *De cerimoniis* I, 1, 9, Vogt I, 12, 59.

τὰ κατώτερα τοῦ ναοῦ)."[74] Here, too, it is perfectly clear that the faithful did not assist at the liturgy from the ambo!

If these texts are of little help in determining more precisely the original location ὀπισθάμβωνος meant to designate, some further ones may provide more clarity. Here is how *De cerimoniis* I, 97 describes the acclamations for Emperor Nikephoros II Phokas (963-969) at his entrance into Hagia Sophia in 963:

> He entered into the narthex, and at the great Imperial Doors, receiving the candles from the praepositus he made his obeisance, and uncovering his head, he entered with the patriarch via the middle of the nave and the right [side] of the ambo and solea. Going up to the Holy Doors and receiving the candles from the praepositus, he made his obeisance, and turning with the patriarch, mounted the ambo from the front part of the bema (ἀνῆλθεν ἀπὸ τῶν ἔμπροσθεν τοῦ βήματος εἰς τὸ ἄμβωνα).[75]

Furthermore, an anonymous protocol in the 15/16th century ms *Laurentianus VIII, 17* (ff. 421-444),[76] describing the 1392 coronation of Emperor Manuel II Palaiologos (1391-1425), refers to two wooden platforms constructed "behind the ambo (ὄπισθεν δὲ τοῦ ἄμβωνος) ... and the protokanonarch stands in the middle of the ambo in the rear part (ὁ πρωτοκανόναρχος ἵσταται εἰς τὰ μέσα τοῦ ἄμβωνος τὰ ἐκ τοῦ ὄπισθεν μέρους)" intoning the verses in a loud voice.[77] It seems, then, that τὰ ἔμπροσθεν — τὰ ὄπισθεν could just as well refer to the east and west ends of the raised ambo platform itself, rather than to spaces in front of or behind the ambo structure,[78] making it possible that it was not "behind" the ambo but at the back — i.e, west end — of the raised ambo platform that the Opisthambonos Prayer was meant to be said.

That could explain why another Constantinopolitan source of the patriarchal liturgy, the 11th c. pontifical diataxis preserved in the 12th c.

---

[74] PG 155:357A.

[75] J. J. Reiske (ed.), *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae,* 2 vols. (CSHB, Bonn 1829-1830) I, 440; cf. E. M. Antoniades, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας,* 3 vols. (Athens 1907, 1908, 1909) II, 50. For the date, see M. McCormick, "De ceremoniis," ODB 1:596.

[76] On the date: Ps.-Kodinos, *Traité des offices*, ed. J. Verpeaux (Le monde byzantin) Paris 1966) 351-52; cf. P. Schreiner, "Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392," BZ 60 (1967) 70-85; G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (DOS 19, Washington, DC 1984) 416-20, who review thoroughly and competently the event itself, its sources, and the relevant literature and arguments. Schreiner (76-79) also edits the text.

[77] Verpeaux 356.9, 23-26.

[78] Antoniades, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας* II, 50; cf. Jacob, "Où était récitée la prière?" 311.

codex *British Library Add. 324060*, speaks not of the Opisthambonos Prayer (εὐχὴ ὀπισθάμβωνος), but of "the prayer of the [place] behind [or: at the back of] the ambo (τὴν τοῦ ὀπισθάμβωνος εὐχήν)."[79] The 10th c. "Uspenksij Euchology," *St. Petersburg 226*, knows both these forms of the prayer title, the older Ὁ ἱερευς τὴν εὐχὴν τοῦ ὀπισθάμβωνος once, in PRES, as well as the more common εὐχὴ ὀπισθάμβωνος in CHR/BAS.[80]

6. *A Prayer "from the Ambo"?*

But if the location of the prayer the epithet ὀπισθάμβωνος specifies is not "behind the ambo" but "on the ambo" at the back (i.e., western) end of the raised ambo platform, we may legitimately call the Opisthambonos "The Prayer from the Ambo." That interpretation would make the need for the ὀπισθάμβωνος rubric obvious. In Byzantine usage — indeed, in Late-Antique usage in general — the normal position for prayer was facing east. The deacon proclaimed the litanies from the ambo facing the sanctuary to the east, and the readers and psalmists doubtless faced in the same direction. When the officiating clergy were in the bema or sanctuary, especially when the patriarch was seated on his throne in the apse, facing west toward the congregation, it would have been unthinkable for lesser ministers to assume the opposite position, facing the congregation with one's back to the patriarch, for the readings and proclamations from the ambo.

But Opisthambonoi, like Inclination Prayers, were final prayers of blessing over the people, and such Inclination Prayers were probably said facing west, toward the congregation, perhaps with a hand extended in blessing over the people's bowed heads. Usually such prayers would have been proclaimed from the bema. The Opisthambonos, proclaimed during a halt in the recession, was an exception: the patriarch mounted the ambo for the blessing. But for him to impart it from the east end of the ambo platform facing the now empty sanctuary would have made little sense. So I would suggest that he gave the blessing from the back end of the raised ambo platform, facing westward, towards his flock. Anyone who might wish to object that it would have been unreasonable to have an aging patriarch mount the ambo stairs must confront the fact that he sometimes had to climb the much more numerous stairs to the galleries

[79] R. F. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*," I: OCP 45 (1979) 279-307; II: 46 (1980) 89-124, here I, 307; Jacob, "Où était récitée la prière?" 311-12.

[80] Koumarianos §§ 10.4, 59.3, 149.4; Jacob, "L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)," Mus 78 (1965) 173-214, here 182, 185-86, 191, 200, §§ 7-19, 42-52, 124, 232-35; id., "Où était récitée la prière?" 312.

to give the imperial party Holy Communion. As I have shown elsewhere,[81] the location of the imperial loge determined the logistics of the imperial communion ritual. In churches where the imperial retinue assisted at the Divine Liturgy from the galleries, as the *De cerimoniis* indicates for Holy Apostles on Easter Monday,[82] for Hagia Theotokos in Chalkoprateia at Annunciation (March 25),[83] and for Hagia Theotokos in Blachernai at Hypapante (February 2),[84] the patriarch served the emperor communion at his place.

Jacob adduces a parallel from a heavily Byzantinized Consecration of the Myron rite of the Patriarchate of Jerusalem, which is detailed below in section VIII.2.c. Suffice it to underline here the way the rite concludes. The bishop goes to the ambo[85] — ἀπέρχεται ἐις τὸν ἄμβωνα — and blesses the congregation with the newly consecrated myron, three times from each of the four sides of the ambo: σφραγίζει δὲ αὐτοὺς ἐκ τρίτου ἐκ τῶν τεσσάρων μερῶν γυρεύσας τὸν ἄμβωνα. Then, still on the ambo, he says a prayer followed by "another Dismissal Prayer (εὐχὴ ἄλλη ἀπολυτική)" — note the hagiopolite nomenclature[86] — after which the bishop descends from the ambo for the recession to the sacristy, called here the treasury (κειμηλιαρχεῖον).[87]

Though this is the only unambiguous reference I have found to an Opisthambonos Prayer being said from — i.e., on — the ambo, the text supports the reconstruction suggested above both for the place of the prayer and for the recession to the sacristy immediately following it.[88]

---

[81] R. F. Taft, "The Byzantine Imperial Communion Ritual," in Pamela Armstrong (ed.), *Ritual and Art: Essays for Christopher Walter* (London: The Pindar Press) in press; id., "Women at Church in Byzantium: Where, When — and Why," DOP 52 (1998) 27-87, here 41, 43, 47, 59, 62, 87.

[82] *De cerimoniis* I, 10, Vogt I, 70-71. On Holy Apostles basilica see C. Mango, "Holy Apostles, Church of the," ODB 2:940.

[83] *De cerimoniis* I, 39 (30), 44 (35), Vogt I, 155, 173. On the Chalkoprateia ("Copper Market") quarter of Constantinople and its church, see Mathews, *Early Churches* 28-33; C. Mango, "Chalkoprateia," ODB 1:407-8.

[84] *De cerimoniis* I, 36 (27), Vogt I, 140. On this basilica see C. Mango, "Blachernai, Church and Palace of," ODB 1:293.

[85] Which in the Syriac recension of the rite is the bema: H. Denzinger, *Ritus orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vols. (Würzburg 1863, repr. Graz 1961) II, 526-551, here 543; A. Jacob, "L'euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources," in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 sett. - 1 ott. 1986* (Rossano/Grottaferrata 1989) 75-118, here 105.

[86] See section IX below.

[87] A. Jacob, "Cinq feuillets du «Codex Rossanensis» (Vat. gr. 1970) retrouvés à Grottaferrata," Mus 87 (1974) 45-57, here 56; see Greek text cited below in section VIII.2.c.

[88] See R. F. Taft, "A Missing Procession in the Byzantine Divine Liturgy?" in *L'image et la parole — ΕΙΚΟΝΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ. Receuil à l'occasion du 60e anniversaire du Prof. Axinia Dzurova* (Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia Vol. VIII, Sofia 2004) 397-406; also id., "Skeuophylakion" I, 84-85; Kazhdan, "Ambo."

7. *A Prayer "on the Ambo"?*

Why, then, the variant ἐπιστάμβωνος/ὀπισθάμβωνος? On the liturgical periphery, ms copyists were more familiar with liturgies in small parish churches or monastic oratories presided over by a sole presbyter, and accustomed to a reduced form of the liturgical disposition of the church building with a minuscule ambo far less grandiose than the majestic liturgical emplacements of the Constantinople or Jerusalem and the cathedral ritual they determined. In such circumstance, as Jacob notes, "to speak of a front or back of the platform made no sense,"[89] and to those who said the prayer on, not behind, the ambo, the name ὀπισθάμβωνος would have seemed bizarre. So the title was reworked: "Having become incomprehensible, as it would be later for most modern commentators, the word ὀπισθαμβώνος was transformed rather awkwardly into ἐπισθάμβωνος/ἐπιστάμβωνος in an attempt to make it correspond more directly to the liturgical reality of ascending the ambon."[90] This seems the most plausible explanation of how things came about.

IV. A Shift in the Minister and Location of the Opisthambonos

Once the outside skeuophylakion falls into disuse, the solemn recession will too,[91] provoking, in turn, changes in the place where the Opisthambonos Prayer was proclaimed, and in the minister who proclaimed it. The Opisthambonos will no longer be said on or behind the ambo during a pause in the recession on the way to the skeuophylakion, for the recession has now vanished. Eventually, even the ambo itself will cease to be an effective focal point in the liturgical disposition of the church, and ultimately disappear altogether.

1. *Pyromalus/Johannisberg BAS (10th c.)*

In the earliest source to give detailed rubrics for the Opisthambonos Prayer at a patriarchal Divine Liturgy of the Great Church, the Pyromalus Codex of 10th c. BAS, to which one can add the less detailed indications in the related Johannisberg Latin version of BAS,[92] at the dismissal the bishop goes out from the sanctuary to behind the ambo where

[89] Jacob, "Où était récitée la prière?" 313-14.

[90] *Loc. cit.*

[91] See R. F. Taft, "A Missing Procession in the Byzantine Divine Liturgy?"; also id., "Skeuophylakon" I, 84-85; Kazhdan, "Ambo."

[92] Witzel f. 41^{r} (folio not numbered in the text).

he recites the Opisthambonos Prayer, then continues his exit out of the basilica to the skeuophylakion where he unvests:

Ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν. Ὁ Ἀρχιερεὺς μετὰ ταῦτα, ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος ἀπέρχεται. Καὶ ὁ διάκονος λέγει· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ Ἀρχιερεύς· Ὁ εὐλογῶν τοὺς εὐλογοῦντας. Καὶ οἱ ὑπηρέται ἀποκρίνονται· ἀμήν. Καὶ εἰς τὸ σκευοφυλάκιον ἀπέρχονται· καὶ τὰ ἱερὰ ἐκδύουσιν ἐγγὺς τῆς προθέσεως.[93]	The deacon: "Let us depart in peace." After which the bishop goes off to behind the ambo. And the deacon says: "Let us pray to the Lord." The bishop: "Blessing those who bless you..." [= CHR/BAS Opisthambonos Prayer]. And the servers respond: "Amen!" And they go off to the skeuophylakion and take off the sacred [vestments] near the prothesis [altar].

The related Latin text of Johannisberg BAS is basically the same except for the failure to indicate "In the name of the Lord" as the people's response to the diaconal dismissal, the unusual incipit of the Oremus "*In peace* let us pray to the Lord," and the "Amen" of the Opisthambonos Prayer said by the bishop and then repeated by the servers:

Diaconus: In pace procedamus, in nomine domini.

Pontifex post haec vadit retro lectorium, Et dicit diaconus: In pace dominum postulemus.

Pontifex: Qui benedicis benedicentes...in secula seculorum, Amen. (Opisthambonos Prayer).

Et repetunt Ministri: Amen.

Et pergunt in Sacrarium tollere vestimenta sua.[94]

2. *British Library Add. 34060 (12th c.)*

By the turn of the millennium, however, later shifts in the ritual have already made themselves felt even in Hagia Sophia, with its majestic ambo and solea still in place and its skeuophylakion still in use. A shift in the Opisthambonos rite in the concluding passage of the 11th c. pontifical diataxis of the Great Church preserved in the 12th c. codex *British Museum Add. 34060* signals the beginning of this downgrading:

XI.5. The deacon: *"Let us depart in peace."* **6.** And the bishop turns to the right side. **7.** And when the priest who is to say the P r a y e r b e h i n d t h e A m b o is in position before the holy doors, the bishop blesses him saying,

[93] Goar 156.

[94] Witzel ff. 41^{r-v} (folio not numbered in the text).

"Blessed is our God..." **8.** Then the castrensis puts the omophorion on him, and he turns to the east and bows three times in thanksgiving. **9.** And he mounts the platform and kisses [the altar], and thus descends. **10.** And he turns to his concelebrants, and taking leave of them, goes out supported by the archontes, and departs to the métatorion via the <door> on the right side of the holy doors.[95]

In this description, the solemn recession of the patriarch has already disappeared from the ritual. Not the bishop but a presbyter proclaims the Opisthambonos Prayer, and no longer from the ambo but before the chancel doors. At the end of the service the bishop no longer exits the basilica in solemn procession via the Holy Doors, down the solea, and out to the skeuophylakion escorted by a large retinue of concelebrants and lesser ministers, as in the pristine recession. He goes out unaccompanied, without fanfare, via the secondary door on the south (right) side of the chancel. Nor does he exit to the skeuophylakion with the other clergy, as formerly, but withdraws to the metatorion or private patriarchal chambers in the south gallery of Hagia Sophia, which communicated with one of the three imperial metatoria also located there.[96]

3. *Anthony of Novgorod (AD 1200)*

Anthony of Novgorod's description in AD 1200 also assigns the Opisthambonos in Hagia Sophia not to the patriarch but to two presbyters, who, curiously, say it in tandem, one behind the ambo — hence not before the chancel doors — one in the sanctuary, a practice mirrored today in the double reading of the Easter Gospel by the bishop from the "upper throne (ἡ ἄνω καθέδρα[97])" at the synthronon in the apse and by the deacon from the ambo in both Jerusalem and Constantinopolitan usage:[98]

[95] Taft, "Pontifical Liturgy" I, 306-7.

[96] *Ibid.* 306 note 75; cf. *De cerimoniis* I, 37 (28), Vogt I, 148; Mathews, *Early Churches* 96, 131-34; Christine Strube, *De westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen* (Schriften zur Geistesgeschichte der des östlichen Europa, Bd. 6. Wiesbaden 1973) 72ff.

[97] As distinct from the bishop's "lower throne (ἡ κάτω καθέδρα)" in the nave: see J. Mateos (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle.* Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963) II, 299.

[98] See G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193, Rome 1972) 100, 149-50; PKA 2:201.

> And when the liturgy is over, the senior priest says the antidoron prayer (дорную молитву[99]) in the sanctuary (во олтари), and the second priest says the same prayer in the church behind the ambo (во церкви за омбономъ), and when each one has finished the prayer they bless the people.[100]

This usage is similar to the one still reported two centuries later by Symeon of Thessalonika († 1429), cited in the next paragraph of this section (IV.4). The peculiar title "Antidoron Prayer" Anthony gives the Opisthambonos, not encountered elsewhere, is doubtless by association, since the antidoron or bread left over from the liturgy, blessed but unconsecrated, was once distributed immediately after the Opisthambonos.[101] That is where it is found in the euchology and diataxis mss, and in the liturgical commentaries; that is where we find it in the 1526 Greek editio princeps of Dimitrios Doukas (f. Fiv^{r}); that is where it is still found in the more conservative Slavonic redactions of the liturgy[102] — again, proof-positive that the liturgy once ended with the Opisthambonos and Ps 112/113:1b.

4. *Later Sources of the Pontifical Liturgy*

The archieratikon of Gemistos (AD 1342-1345) also assigns the Opisthambonos to the second presbyter or, in the case of a presbyteral ordination, to the newly ordained.[103] The 15th c. sources confirm this downgrading of the Opisthambonos: both Symeon of Thessalonika († 1429), *De sacra liturgia* 99,[104] and the archieratikon of the *Athos Andrew Skete Codex*,[105] have the presbyter who celebrated the Prothesis rite and presided over the Enarxis at the beginning of the liturgy recite it, though the

---

[99] On "дориый," meaning "related to gifts," from дора, "gifts," see *Словарь русского языка XI-XVII ВВ.* Академия Наук СССР, Институт русского языка, Выпуск 4 (Г-Д) (Москва, Изд. «Наука» 1977) 323.

[100] H. M. Loparev (ed.), *Книга паломник. Сказание местъ святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородскаго в 1200 году* (Православный Палестинский Сборник 51 = 17.3, St. Petersburg 1899) 18.

[101] On the antidoron and associated eulogia, see R. F. Taft, "One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period," in Douglas Kries and Catherine Brown Tkacz (eds.), *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter, S.J.* (New York 1998) 23-50, here 45-48; id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Precommunion Rites* (OCA 261, Rome 2000) 398-416.

[102] Cited in note 4 above.

[103] Dmitrievskij II, 317-19; Rentel 272-73.

[104] PG 155:301D; on the same presbyter presiding over the beginning of the service, cf. *ibid.* 83, 84, PG 155:262BC, 264A

[105] Dmitrievskij I, 172.

bishop says it too, as in Anthony of Novgorod (above in the previous section, IV.3). And the bishop still distributes the antidoron.[106] In *De sacra liturgia* 99, however, Symeon shows some discomfort at having a junior priest proclaim the Opisthambonos, recalling that this role really should pertain to the bishop:

> The second priest proclaims aloud the Opisthambonos Prayer for the people outside the sanctuary, in their hearing, praying this final prayer for the people but doing the work of the bishop, for the beginnings and end of the prayers are his work. So the bishop likewise offers God this [prayer] in secret, inside [the sanctuary]. For this reason he blesses the priest returning after saying the prayer, as being his minister.[107]

This double recitation of the prayer by the bishop in the sanctuary and by a presbyter outside so the people could hear it, constitutes a later adjustment of the dismissal ritual necessitated by the suppression of the recession to the outside skeuophylakion, during which the presiding bishop proclaimed the Opisthambonos Prayer of final blessing from the ambo, in the hearing of all.

5. *Sources of the Presbyteral Liturgy*

Already in the 13/14th c. *Vatopedi 322 (956)* redaction of the Hypotyposis of Stoudios (*post* AD 842) §38, a rubric for "the vigil of the lights (ἐν τῇ παραμονῇ τῶν φώτων)"[108] — i.e., Theophany or Epiphany on January 6 — seems to indicate the recitation of the Opisthambonos before the doors of the chancel: "...after the dismissal of the divine liturgy, we receive blessed bread [eulogia]... Having collected the vessels, the priest goes to the holy doors and, having offered a prayer, he exits to the fountain [in the atrium of the church] together with the brothers..." for the blessing of the waters.[109] Since at this time the liturgy ended after the Opisthambonos with no additional prayers except the Skeuophylakion Prayer said privately at the consummation of the gifts following the re-

---

[106] *Loc. cit.* and PG 155:301CD.

[107] PG 155:301C.

[108] So called because Theophany was a day of baptism or "illumination (φώτισμα, φωτισμός)": see Mateos, *Typicon* I, 184-87, II, 327; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961) 1504 (φῶς I.B.4), 1509-10; R. F. Taft, A. W. Carr, "Epiphany, " ODB 1:715.

[109] Dmitrievskij I, 238; J. Thomas, A. Constantinides Hero (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders'* Typika *and Testaments*, 5 vols. (DOS 35, Washington, DC 2000) 1:115. On this sources and its date and mss, see *ibid.* 84-85.

cession, this prayer before the Holy Doors must have been the Opisthambonos.

Georgian CHR in 11th c. *Sinai Georgian 89* specifies the place of the prayer as follows: *"Et descendat sacerdos in-gradu altaris,"* where he says the prayer *"alta (voce) super populum."*[110] From the 12th century on, sources of the presbyteral rite confirm this shift in the location of the Opisthambonos from the ambo to "before the chancel (ἔμπροσθεν τῶν καγκέλλων[111]/ante cancellos[112])," "standing before the doors (στὰς πρὸ τῶν θύρων)" as in ch. 53:2 of Cabasilas' commentary ca. 1350,[113] or "standing in the proper place (στάντος ἐν τῷ οἰκείῳ τόπῳ)" for it, according to the less-than-precise rubric of Philotheos Kokkinos' diataxis,[114] an Athonite rubrical manual for liturgical celebrants composed while Philotheos, later patriarch of Constantinople (1353-54, 1364-76), was still hegumen of the Great Laura on Mt. Athos (Spring of 1342-June 1345),[115] as the incipit of text itself informs us[116] — thus before his episcopacy as Metropolitan of Heraclea in 1347-1353.

As Parenti has noted, this shift reflects a phenomenon observable at other points of the liturgy apart from the Opisthambonos: "analyzing the euchologies of the 12th century, one notes the tendency to transfer the liturgical functions previously celebrated in the middle of the church to just in front of the doors of the [icon] screen." And he cites in this context mss *Oxford Bodleian, Auct. E. 5.13* (*post* 1132), *Vatican Gr. 1811* (AD 1147), and 12th c. *Grottaferrata Γβ II*.[117] As we saw above in section III.4,[118] Passarelli sought to place this shift in relation to a change in the location of the Savior icon from the center of the nave to the iconostasis. In the older system, the image of Christ would have been "behind the ambo," and hence the minister reciting the Opisthambonos on the ambo facing the people would, in effect, also be facing the sacred image.[119] But

---

[110] Jacob, "Version géorgienne," 117.

[111] Codex *Karlsruhe EM 6* (13th c.), Engdahl 34.

[112] Latin version of Leo Tuscan (AD 1173/4), Jacob, "Toscan," 161; the Otrantan revision of the version of Tuscan in *Karlsruhe EM 6* (13th c.) and the Otrantan version of the Liturgy of St. Basil (AD 1174-1198), Jacob, "Otrante," 82, 106.

[113] SC 4bis:302-3; trans. Hussey-McNulty 119.

[114] TL 15.

[115] These are the dates argued for by P. Lemerle et al, *Actes de Lavra*, vol. 4: *Études historiques, Actes serbes, complement et index* (Archives de l'Athos 11, Paris 1982) 30-32, 62. I owe this reference to Alexander Rentel.

[116] TL 1.

[117] S. Parenti, "Τὸ ἐσώτερον τουὸ καταπετάσματος. Liturgy, Mystery, and Confessional Identity beyond the Altar Screen," 18 (in press). I am grateful to the author for providing me a pre-publication copy of his paper.

[118] Above at note 61.

[119] Passarelli, "Osservazioni," 86-91.

I doubt that the temporal coordinates would permit such an interpretation. Only in much later printed euchologies does one find rubrics instructing that the prayer be said before the icon of the Savior on the iconostasis to the right of the Holy Doors.[120]

V. The Opisthambonos in the Shape of the Byzantine Eucharist

Only no. **1** of the present dismissal and final rites of CHR/BAS/PRES cited above in section I — the diaconal dismissal command "Let us depart in peace!" and the people's response "In the name of the Lord!" — is found in the earliest ms of CHR and PRES, *Barberini Gr. 336* from the middle of the 8th century.[121] At that time CHR was less frequently celebrated than BAS, and hence less subject to innovations until it replaced BAS as the principal eucharistic formulary of the Great Church at the beginning of the second millennium.[122] The mere fact that the Opisthambonos is collocated in the liturgical ordo *after* the dismissal command is enough to give one pause, and Arranz and Parenti have already proposed that this shows it to be a later appendage to the liturgy.[123]

But BAS in the same *Barberini Gr. 336* already has **1-3**, **5**,[124] and Parenti has underlined further evidence beyond *Barberini Gr. 336* to show that the Opisthambonos was first added to BAS before being appended also to CHR. The 11th c. Palestinian codex *Sinai Gr. 959* (ff. 19r-22r) gives right after BAS the text of four Opisthambonos Prayers, all designated as ἀναστάσιμος[125] or "resurrectional," i.e., for Sundays, at a time when BAS was the liturgical formulary used most Sundays of the year.[126] Four such prayers, one of them,"Αφατος ἡ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπη σου, second of the four in *Sinai Gr. 959*, are also found in the anthology of Apolysis

[120] Jacob, "Où était récitée la prière?" 311.

[121] Parenti - Velkovska §§ 41.3-4, 48.6-7.

[122] On this, see most recently S. Parenti, "La 'vittoria' nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio," in R. F. Taft, G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001) 907-928; also Jacob, *Formulaire* 52ff, 254, 499ff, and *passim*; id., "La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome (VIIe-XIIe siècles)," in B. Botte et alii (eds.), *Eucharisties d'orient et d'occident,* II (LO 47, Paris 1970) 109-138, here 110ff; Taft, *Great Entrance* xxxi-iv, 127-30, and *passim*.

[123] Arranz, "Présanctifiés," 354; Parenti in private discussions with me.

[124] Parenti – Velkovska §§ 21-22.

[125] Parenti, "Vittoria," 916; Dmitrievskij II, 42-43; Arranz, *Eucologio* 525-27; Diamante 90-93. CHR in the same ms (f. 30r) follows BAS and has the common BAS/CHR Opisthambonos: Diamante 101.

[126] Parenti, "Vittoria," 916-18.

Prayers appended to JAS in the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*, thereby betraying their hagiopolite provenance.[127]

So the Opisthambonos is now the central prayer of what one might call the "second stratum" of concluding formulas of the Byzantine eucharistic liturgies, before the addition of a "third stratum" of still further concluding rites (section I §§**4, 6-10** above), all of which were gradually added to the shape of the liturgy between the 10th to 14th centuries. In the text above in section I, this second stratum comprises (§**2**) the *Oremus* that introduces the Opisthambonos Prayer, (§**3**) the Opisthambonos Prayer itself, and (§**5**) the Prayer in the Skeuophylakion at the consummation of the gifts.

Today the Opisthambonos would seem to constitute the principal dismissal prayer or final blessing of the Byzantine eucharist, parallel in content to similar postcommunion and/or dismissal prayers in other eastern liturgies,[128] in more than one of which the same theme of God preserving and blessing his divine inheritance, the Church, recurs.[129] An early (ca. 380) instance of such a prayer is the final blessing by the bishop at the end of the eucharist in *Apostolic Constitutions* VIII, 15:7-10:

> God all powerful, true and incomparable, who are everywhere and present to all things ... in your goodness, hear me, for your name's sake, and bless those who bow their necks unto you, and "grant them the petitions of their hearts" (Ps 36/37:4), those that are for their good, and do not reject any one of them from your kingdom, but sanctify, guard, protect, help them and deliver them from the adversary and from every enemy. Watch over their houses and guard "their comings and their goings" (Ps 120/121:8). For to you [be] glory, praise, magnificence, worship and adoration, and after you and because of you to your child Jesus Christ our Lord and God and king, through whom [be] to you the worthy thanksgiving that every reasonable and holy nature owes you through the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.[130]

A western parallel can be found in the Latin *Oratio super populum*, as the Gregorian Sacramentary calls it, or the *Oratio ad populum* as in the Gelasian Sacramentary, a concluding blessing over the people preserved in Lenten masses until modern times.[131]

---

[127] NPB X.2:105-10.

[128] E.g., hagiopolite JAS, PO 26.2:238.25-240.7; Coptic rite, PO 28.2:372ff.

[129] PO28.2:383.2-3; Brightman 105.20.

[130] SC 336:214.

[131] G. G. Willis, *A History of the Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great* (Henry Bradshaw Society, Subsidia I, London 1994) 61, 66-67, 77, 89-90; id., *Further Essays in Early Roman Liturgy* (Alcuin Club Collections 50, London 1968) 96-99.

But in all instances such prayers *precede* the diaconal dismissal,[132] whereas the Byzantine Opisthambonos *follows* it.[133] So as Parenti has suggested, in CHR the pristine Byzantine parallel to these prayers must be the original Prayer of Thanksgiving after Holy Communion, which seems to have been also the original final prayer of the liturgy, immediately preceding the dismissal:

> We thank you, O Master, lover of humankind, benefactor of our souls, because this day you have deigned us worthy of your heavenly and immortal mysteries. *Make straight our path, strengthen us all in your fear, guard our life, guide our steps,* through the prayers and intercessions of the glorious Mother of God and ever-virgin Mary, and of all your saints. For you are our sanctification and to you we render glory, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.[134]

The italicized petitions — "make straight our path, strengthen us all in your fear, guard our life, guide our steps" — give this prayer the classic contents of a Dismissal or Apolysis Prayer, like the Inclination Prayer[135] and Opisthambonos of CHR, bridging the passage from the liturgical service to the demands of everyday life, as Gregory Dix noted in his classic *The Shape of the Liturgy,* rightly intuiting the Byzantine Opisthambonos to be an afterthought:

> The 'prayer behind the pulpit' *(opisthambonos),* for which the priest comes out of the sanctuary, represents a sort of 'conducted devotion' after the service rather than an integral part of the rite, though its opening sentence fulfils also the purpose of a departure blessing.[136]

VI. Opisthambonoi Anthologies and their Collocation in the Byzantine Euchology Manuscripts

That the Opisthambonos was a foreign import into the liturgical ordo of the Byzantine eucharist seems supported by the widely divergent collocation of proper festive Opisthambonoi anthologies for the Byzantine Divine Liturgy in euchology mss of the Byzantine liturgical periphery. In the earlier sources, at least, they are not placed where one might expect

[132] SC 336:214; PO 26.2:240.10; Brightman 105-6.

[133] Brightman 343.11ff, 397.20, 29ff.

[134] Parenti - Velkovska § 41.1-3; Brightman 342.15-30 (right col.), 343.12.

[135] See Taft, *Precommunion* chap. IV.

[136] G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (London 1945) 516.

to find them, after the liturgical formularies of BAS, CHR, or PRES in which they were meant to be employed; rather, they are scattered or grouped any which way.

1. *Barberini Gr. 336 (8th c.)*

A few examples will suffice to illustrate this. In the oldest extant Byzantine euchology, 8th c. *Barberini Gr. 336,* except for the now common Opisthambonos, already integrated into the ordo of BAS, the nine other Opisthambonoi in the same codex are split into two groups towards the end of the 262 folia Greek liturgical text. First come four prayers, doubtless for the complete eucharist but with no specification of whether they were meant for use with BAS or CHR (ff. 252^r-256^r).[137] At this point four Skeuophylakion Prayers interrupt the Opisthambonos series (256^r-257^r),[138] followed by five more Opisthambonoi, all for PRES (ff. 257^r-260^v).[139] As Jacob remarks, this collocations in two parts at the end of the ms, instead of after the liturgical formularies for which they were destined, would lead one to presume a secondary source at their origin.[140]

2. *Paris Coislin 213 (AD 1027)*

Another euchology ms, Paris Coislin 213 (AD 1027), provides an anthology of festive Opisthambonoi in a ms with no eucharistic formularies whatever, mingling on ff. 91^v-96^r Opisthambonoi with other dismissal prayers and calling them indifferently "Opisthambonos" or "Apolysis" or both together (see section IX.2 below in Part II) — and then, as an afterthought, adding a final one at the very end of the codex (f. 100^v-101^r).[141] I return below in section IX.2 to this confusion of nomenclature — Opisthambonos a Byzantine name; Apolysis both Byzantine and hagiopolite — which alone points to problems in discerning the provenance of the Opisthambonos liturgical unit.

---

137 Parenti - Velkovska §§ 273-76.

138 *Ibid.* §§ 277-80.

139 *Ibid.* §§ 281-85.

140 Jacob, "Prières de l'ambon du Barberini," 19.

141 J. M. Duncan (ed.), *Coislin 213. Euchologe de la Grande Église* (Rome 1983) 142-48, 154-55.

3. *St. Petersburg Gr. 226 (10th c.)*

Another Italo-Greek euchology, the *St. Petersburg Gr. 226* "Uspenskij Euchology," from Calabria,[142] has fifteen Opisthambonoi propers. The ms opens with BAS (ff. 1r-5v), which has no Opisthambonos Prayer text but just the rubric: Καὶ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχην τοῦ ὀπισθάμ(βωνος).[143] The BAS Skeuophylakion Prayer is followed by thirteen Opisthambonos propers for feasts (§§ 7-19),[144] twelve arranged in the order of the church year from Hypapante to Antipascha Sunday after Easter, and one for feasts in general. Then comes CHR (ff. 15r-29r), into which, unlike BAS, the common Opisthambonos has been integrated via the indication of its incipit (f. 29r), whereas PRES has its Opisthambonos text in full (ff. 71v-72r).[145] CHR is followed by eleven more Opisthambonoi arranged helter-skelter in no discernable liturgical order — six generic (§§ 42, 46, 47-50), two for Christmas (§§ 43, 52), two for Dormition (§§ 45, 51), one attributed to St. Basil (§ 50) — then at the very end of the ms, four (§§ 232-235) for Annunciation, Ascension, Pentecost and Lazarus Saturday.[146]

4. *Grottaferrata Γβ IV and VII (10th c.)*

Other 10th c. Italo-Greek euchologies like *Grottaferrata Γβ IV* and *Γβ VII* also have a well-furnished stock of Opisthambonoi, thirty-five and thirty-two proper prayers respectively, excluding, of course, the two common Opisthambonoi, one for BAS/CHR, another for PRES. In *Γβ IV* BAS (§§ 2-28) and CHR (§§ 29-58) open the ms in that order on ff. 2v-27r. The formulary of BAS has no Opisthambonos text; it just indicates where it comes via the abbreviated notice (§ 28): Ὀπισθ(άμβωνος). CHR is followed by three proper Opisthambonoi (§§ 59-61). The notice for PRES (§ 62) has no Opisthambonos indicated. This is followed on ff. 25r-49r by twenty-seven proper Opisthambonoi (§§ 63-97), after which come the rite

[142] Parenti, "Vittoria," 918.

[143] Koumarianos § 10.4. Arranz, "Présanctifiés," 355, had long ago drawn attention to this anomaly.

[144] The paragraph indications (§§) in the text refer to the description of Jacob, "Uspenski."

[145] Koumarianos § 149.4

[146] Jacob, "Prières de l'ambon du Leningrad," 123-31; id., "Uspenski," 185-86, 200. The days to which these Opisthambonoi are assigned mirror the relative frequency of the celebration of BAS/CHR, and the gradual encroachment of the latter and its ultimate replacement of BAS as the principal eucharistic formulary in Byzantine liturgical usage. See Parenti, "Testimoni," 916-21, 927.

of Chrismation, the Liturgy of the Hours, etc.[147] *Grottaferrata Γβ VII*, in addition to the two common texts integrated into CHR, BAS and PRES,[148] orders its thirty-three proper Opisthambomoi in two disparate groups, thirty-one at the end of CHR (§§35-67, ff. 13r-26r) and two after BAS (§§303-4, ff. 130v-131r). But *Γβ VII* is a composite ms with PRES, BAS and PETER added towards the end, after CHR and other services,[149] so not much can be argued from the ordering of its Opisthambonoi.

5. *Sinai Gr. 962 (11/12th c.)*

The 11/12th c. *Sinai Gr. 962* (ff. 34vff) from Palestine or Sinai opens with BAS/CHR/PRES, followed by the prayers for Vespers, Pannychis, Matins, for veiling (ἀναδῆσαι) a woman, for remitting sins, for those grieving, for the Holy Thursday Pedilavium, for the sick — and then a series of ten Opisthambonoi (ff. 80r-85v) for Prime, Terce, Sext, None, Vespers, then four others — for apostles, for several saints, for a commemoration, for the commemoration of saints — obviously destined for use at the eucharistic liturgy.[150] These are followed by prayers and services related to Christian Initiation: for the naming of a child, for forty days after birth, for the churching of a woman, etc. This shows the haphazard nature of these euchology mss and their Opisthambonoi texts.

3. *Vatican Gr. 1833 (10th c.)*

But already by the 10th century it was becoming customary to bunch the festive Opisthambonoi together in one anthology at the end of the eucharistic formularies of BAS/CHR/PRES, as we see in *Vatican Gr. 1833*. Its thirty-seven Opisthambonos Prayers are now found in a single bloc at what is now the beginning of the ms (ff. 1r-20r).[151] But the original first three quires of the ms plus folio 1 of the fourth quire are missing, and we know they contained CHR since two Opisthambonos Prayers were given with CHR, as we learn from the rubrics telling the user to go back to that now missing formulary for those prayers (§§ 12, 15 in Jacob's

---

[147] Parenti, GbIV estratto xxviii; the paragraph §§ refer to Parenti's description and edition.

[148] Passarelli, GbVII §§35.5, 256.5, 301.3. There is also one for PETER §334.4, which does not concern us here. The paragraph indication §§ below refer to those in Passarelli, GbVII.

[149] See Passarelli, GbVII 203-5.

[150] Dmitrievskij II, 66-68.

[151] *Ibid.* 25, 28-49.

edition).[152] And from the many prayers indicated for Sundays, one can presume the presence of at least BAS, too, on the thirteen missing folia, since BAS was probably still the Sunday formulary at that time.[153]

7. *Preliminary Conclusions*

It is possible to draw some preliminary conclusions from these Opisthambonos anthologies and their placement in the mss:

1. The haphazard collocation of Opisthambonoi texts in the earliest mss seems to betray them as an infiltration into the Byzantine euchology of a later, extraneous element.
2. The same must be said of the confusion about what to name these prayers: Opisthambonos, Apolysis, or a combination of both.
3. The inclusion in 10/11th c. Italo-Greek euchology codices like *St. Petersburg 226* and *Grottaferrata Γβ IV, VII, X* of proper Opisthambonoi for the Sundays of Lent inspired by the Jerusalem lectionary readings for those days, and the omission of the same in mss of the "oriental periphery" — Palestine and Sinai[154] — reflects the liturgical Byzantinization of the Middle-Eastern Orthodox Patriarchates of Jerusalem, Antioch and Alexandria, all of which formerly had their own liturgical traditions or rites.[155]
4. The presence in the related mss *Paris Coislin 213* and *Grottaferrata Γβ I* of the two ἀπολυτικαὶ τῆς συνάξεως prayers Μεσίτα θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν and Ἄφατος ἡ πρός ἡμᾶς σου ἀγαθότης, Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, prayers that also appear in the Opisthambonoi of our oldest

[152] *Ibid.* 26, 35-36.

[153] See Parenti, "Vittoria," 920 and *passim*.

[154] Janeras, "L'antico Ordo"; Parenti, "Testimoni," 203-4. Janeras first advanced this in his review of Passarelli, GbVII, in BZ 77 (1984) 304-5. See also Bertonière, *Easter Vigil* 137-38.

[155] This remains a history yet to be written. See, however, J. Nasrallah, "La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300," OC 71 (1987) 156-181; and the still useful earlier studies of C. Korolevsky (Karalevsky), *Histoire des patriarcats melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours,* vols. 2-3 — vol. I never appeared (Rome 1910-1911) III, 1-21 = *History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the Sixth Century Monophysite Schism to the Present (1910),* 3 vols. = I-II, III.1-2, trans. J. Collorafi & Bishop Nicholas Samra, ed. Bishop Nicholas Samra (Fairfax, Va 1998-2001) III.1, 1-25; id. (C. Charon), "Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie – Antioche – Jérusalem)," *XPYCOCTOMIKA* 473-497; P. de Meester, "Grecques (liturgies)," DACL VI.2:1605-1608; Taft, *The Byzantine Rite* 56-57.

witness to JAS, the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*,[156] betrays the hagiopolite provenance of the Opisthambonoi propers in the Coislin and Grottaferrata mss.[157]

VII. THE OPISTHAMBONOS IN THE DIVINE OFFICE OF THE GREAT CHURCH

To complicate matters still further, Constantinopolitan sources show that Opisthambonoi were employed in some mss to conclude not only the eucharist but also other services like Vespers, the Little Hours, and Tritoekte.

1. *Vespers and Matins*

The 11/12th c. Italo-Greek codex *Grottaferrata Γβ I*, the "Euchology of Bessarion," so-called from an apparently unsupported later tradition that the ms was used as a source for debates at the Council of Ferrara-Florence (1438-1445),[158] has two Opisthambonoi for Saturday Vespers (ff. 109r-110r) that Parenti has edited[159] and Petras has translated and thereby introduced into contemporary liturgical usage for Sunday vigil eucharists now common on Saturday afternoon and evening in Catholic usage.[160] In addition, the 11/12th c. euchology *Sinai Gr. 962* gives a single Opisthambonos for both Vespers and Matins (see the next paragraph VII.2).

2. *The Little Hours*

As we saw above in section VI.5, the 11/12th c. *Sinai Gr. 962* (ff. 34vff) from Palestine or Sinai, has an anthology of Opisthambonoi for just about everything, including the Hours[161] and the eucharistic liturgy.[162]

156 NPB X.2:105-10. On these JAS Opisthambonoi see also section VIII.2.a below in Part II.

157 Parenti, "Testimoni," 204-5.

158 *Ibid.* 202; Parenti calls it one of the few non-Italian mss in the Grottaferrata collection.

159 *Ibid.* 203. M. Arranz, "L'office de l'Asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 44 (1978) 107-130, here 125-30, does not deal with the Opisthambonos of Vespers.

160 Petras, *Ambon Prayers* 3, Nos. 3-4.

161 The basic work on these hours, M. Arranz, "Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin," OCP 39 (1973) 29-82, here 61-62, notes the existence of these Opisthambonoi without proffering any comment or explanation.

162 Dmitrievskij II, 66-68.

The fact that some of these prayers are not called "Opisthambonos" is irrelevant. Words are words and things are things.

3. *Tritoekte*

The 11th c. codex *Dresden A 104*, described and partially edited and translated by Dmitrievskij, is a Praxapostolos that also contains Lenten and Easter rubrics for the rite of the Great Church. It indicates for Cheesefare Week and the First Week of Lent an Opisthambonos at the conclusion of Tritoekte (τριτοέκτη) or "Tersext," a combined Terce-Sext office peculiar to the old cathedral office of Constantinople.[163] After the lections come the Ektene and Dismissal of the Catechumens, then the service concludes as follows:

Καὶ ἡ ἀπόλυσις μετὰ τῶν αἰτήσεων. Καὶ [μετὰ] τοῦ Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν, γίνεται δὲ καὶ εὐχὴ ὀπισθάμβωνος· Εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου ἐκ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου αὐτοῦ πάντοτε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.[164]

And the dismissal with the aiteseis.[165] And [after] the "Let us depart in peace," the Opisthambonos Prayer is also done: "Blessed [be] the glory of the Lord from his holy place, always and now and ever, and unto the ages of ages. Amen.

This same Tritoekte prayer is referred to as the Opisthambonos in two euchologies, 12th c. *Vatican Gr. 1970* and 13th c. *Grottaferrata Γβ I*,[166] plus Symeon of Thessalonika († 1429), *De sacra precatione* 352, which indicates that the prayer is in fact said behind the ambo like the Opisthambonos of the Byzantine eucharist.[167] But earlier documents of the Tritoekte like the 8th c. codex *Barberini Gr. 336*[168] and the 10th c. *Sinai Gr. 957*[169] conclude the Tritoekte with an Apolysis Prayer, an Inclination Prayer, and the Dismissal not followed by any Opisthambonos. Furthermore, this so-called Tritoekte Opisthambonos Prayer is an obviously arti-

[163] See Mateos, *Typicon* II, 323; M. Arranz, "Tritoektî"; id., *Eucologio* 57-65; I. Fountoulis, *Τριθέκτη* (Κείμενα λειτουργικῆς I, Thessalonika 1969); and, most recently, Alexopoulos, *Presanctified* 107-8.

[164] A. A. Dmitrievskij, *Древнейшие патриаршие типиконы святогробский иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Критико-библиографическое изследование* (Kiev 1907) 326; Arranz, "Tritoektî," 89.

[165] The aiteseis or "demands" comprise the "angel of peace" litany of petitions conjoined to the synapte at the dismissal of Constantinopolitan services: see Mateos, *Typicon* II, 279; Taft, *Great Entrance* 311-42.

[166] Arranz, "Tritoektî," 84-85.

[167] PG 155:649D-653D; Arranz, "Tritoektî," 91-92.

[168] Parenti - Velkovska §§ 110-11.

[169] Dmitrievskij II, 9-12; Arranz, "Tritoektî," 85-86.

ficial construction from LXX Ez 3:12, "Blessed be the glory of the Lord from his [holy] place" plus the usual conclusion, in imitation of the conclusion of the eucharistic liturgy. So in this service too, as originally in BAS/CHR/PRES, the Opisthambonos following the dismissal is an afterthought. And indeed, the extreme paucity of mss witnesses for an Opisthambonos in any of these offices leads ineluctably to the same conclusion.

Where, then, did the Opisthambonos Prayer originate? To solve that riddle we must scan in PART II the sources of the Opisthambonos beyond Byzantium.

(To be continued)

SUMMARY

The dismissal and recession that once concluded the Byzantine eucharistic liturgy are interrupted by the "Opisthambonos" or "Prayer behind the Ambo," leading one to suspect that this prayer is a later addition to the service. This is confirmed by the absence of any Opisthambonos in the earliest ms of CHR. An analysis of the Greek epithets describing the prayer as said "behind the ambo" or "on the ambo" shows that the presiding bishop originally proclaimed it over the people from the west side of the monumental ambo platform as the recession exited from the church to the outside skeuophylakion or sacristy. The disappearance of the ambo and skeuophylakion led to the displacement of the prayer to before the icon of Christ on the iconostasis, and its relegation to one of the concelebrating presbyters. Part II of this study will examine further evidence that this prayer is a foreign import into the pristine liturgical ordo of the Byzantine Divine Liturgy.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Rome, Italy

Robert F. Taft, S.J.

M. Marcella Ferraccioli – Gianfranco Giraudo

Undici codici del *Museo Illirico* ritrovati nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia*

1. *L'Opera*

Tre Gesuiti, i Padri Filippo Riceputi[1], Daniele Farlati[2] e Jacopo Cole-

* Cfr Lista delle abbreviizioni e nota bibliografica alle pp. 87.

[1] Georgii Viviani Marchesii, Equitis Ordinis s. Stephani, *Vitæ Virorum Llustrium Foroliviensium*... Foroliuij ex Typographia Pauli Syluæ, Anno 1726, p. 303; *NBG*, XLII, col. 156; *BLKÖ* 4, pp. 147-148; Sommervogel, VI, col. 1805; M. Vanino, *Illyricum Sacrum i Filip Riceputi*, "Croatia sacra", 1 (1931), pp. 259-292; eiusdem, *Philipp Riceputi S.J., Begründer des "Illyricum Sacrum"*, "Archivum Historicum Societatis Jesu", 1 (1932), pp. 204-237; *"Illyricum Sacrum" i začetnik mu F. Riceputi*, "Vrela i prinosi", 1 (1932), pp. 10-79; G. Zerboni, *Lettere del Conte Antonio Bisanti da Cattaro al P. Filippo Riceputi S.J. (1717-1718)*, "Archivio Storico per la Dalmazia" 21 (1936), 122, pp. 43-63; 124, pp. 147-160; XXII (1936), 129, pp. 351-360; M. Šamšalović, *Građa za "Illyricum Sacrum" sačuvana u Padovi*, "Zbornik Historijskog instituta JAZU", 3 (1969), pp. 419-431; *DHCI*, 4, p. 3354.

[2] *Storia letteraria d'Italia*, vol. IV. *Che contiene il supplemento, e l'apologia de' tre precedenti volumi* ... In Venezia, 1753 / nella stamperia Poletti, pp. 109-116; *Kalendaria Ecclesiæ Universæ* ... studio, et opera Josephi Simonii Assemani ... tomus quartus *Kalendaria Ecclesiæ slavicæ, sive greco-moschæ*, Romæ 1755, sumptibus Fausti Amidei, p. 406; *Nova Acta Eruditorum Lipsiae publicata*, vol. 13, 1759, pp. 593-607; 14, pp. 625-636; *Notizie delle vite e delle opere scritte da' letterati del Friuli*, raccolte da Gian-Giuseppe Liruti, Venezia 1830, Tipografia Alvisopoli, IV, pp. 389-391; *Biografia degli Italiani illustri* ..., pubblicata per cura del Prof. E. De Tipaldo, I, Venezia, dalla Tipografia di Alvisopoli, 1834, pp. 295-297; *BUAM, Supplimento*, VII, Venezia, G. B. Missiaglia, 1840, pp. 571-572; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*..., XXXIII, Venezia 1865, p. 305; Gliubich, pp. 129-130; Dandolo, p. 237, *Appendice*, p. 66; F. di Manzano, *Cenni biografici dei letterati ed artisti friulani dal secolo IV al XIX*, Bologna 1966 [rist. dell'ed. Udine 1884-1887], p. 83; *NBG*, XVII, col. 122; *BLKÖ*, IV, pp. 147-148; V. Brunelli, *Le fonti dell'"Illirico Sacro"*, "Cronaca Dalmatica di lettere, scienze ed arti", 1 (1888), 8, pp. 2-3; 9, p. 2; M. Faber, *Naučno ispitivanje u Dalmaciji*, "Glasnik Zemljačkog Muzeja Bosne i Hercegovine", 5 (1893), pp. 639-647; eiusdem, *Zur Entstehung von Farlati's "Illyricum Sacrum"*, "Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina", 3 (1895), pp. 388-395; G. Devich, *Ai Dalmati (Su l'Illyricum Sacrum)*, in *Ad Adolfo Mussafia, MDCCCLV-MCMIV*, Spalato, Tipografia Sociale Spalatina, 1904, pp. 3-19; G. Granić, M. C., *Raccolta di Manoscritti usati per l'opera dell'Illyricum Sacrum dei PP. Dan. Farlati e Jac. Coleti*, "Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata", 27 (1904), pp. 174-184; F. Šišić, *Priručnik hrvatske historije*, Zagreb 1914, pp. 78-79; *New Catholic Encyclopedia*, V, New York, McGraw-Hill, 1924, p. 839; *EI*, XIV, p. 815; *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, XXIII, Barcelona, Hijos de J. España, 1924, p. 272; L. Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo* ..., XVI/1, Roma, Desclée & C.i, 1933; p. 498; L. Koch, S.J., *Jesuiten-Lexikon, Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, I,

OCP 72 (2006) 41-89

ti[3], sono gli autori di una grande impresa editoriale e, prima ancora, di un eccezionale lavoro di ricerca.

Se l'impresa editoriale ha avuto bisogno di quasi un secolo — dal 1720, quando il Riceputi dà alle stampe il *Prospectus*, al 1818, allorché il Coleti licenzia l'ottavo ed ultimo volume dell' *Illyricum Sacrum* — per una realizzazione di gran pregio, i trecento e più volumi del lavoro di ricerca, il *Museo Illirico*, sono andati dispersi, paradossalmente per essere salvati in momenti di grande tensione politica, dalla soppressione dell'Ordine di S. Ignazio alla caduta della Serenissima, dalla costituzione del napoleonico Regno d'Italia al Congresso di Vienna.

2. *L'avventura critica*

La fortuna critica stessa dell'*Illyricum Sacrum* ha avuto alti e bassi: se l'uscita dei primi volumi ha avuto una vasta eco di elogi e critiche, per tutto il XIX secolo e l'inizio del successivo un certo interesse ha continuato a manifestarsi; a partire dal secondo terzo del XX secolo, se si esclude la voce del Cavazza per il *Dizionario Biografico degli Italiani*, scende l'oblio, che si interrompe solo verso la fine del secolo, grazie soprattutto ad un rinnovato interesse verso l'opera in Paesi che stanno sperimentando nuove forme di convivenza civile, l'Albania e la Croazia;

Löwen - Heverlee, Verlag der Bibliothek S.J., 1962, col. 544 [rist. dell'ed.: Paderborn 1934]; E. Patriarca, *Quattro lettere inedite del padre Daniele Farlati, storico della Dalmazia*, S. Daniele del Friuli, s.n., 1934; eiusdem, *Il Padre Daniele Farlati e l'"Illyricum Sacrum"*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1935; eiusdem, *La Dalmazia in un carteggio di uomini dotti con gli artefici dell'"Illyricum Sacrum"*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1935; Sommervogel, III, coll. 456-457; IX, col. 313; *Diccionario Enciclopédico Salvat*, VI. Barcelona, Salvat, 1946, p. 588; *EJug*, III, p. 285; *DHGE*, XVI, coll. 582-594; J. Lučić, *Daniele Farlati (1690-1773), U povodu 200. godišnjice smrti*, "Historijski Zbornik", 25-26 (1972-1973), pp. 229-241; *DBI*, XLV, pp. 47-50; M. Kurelac, *Daniele Farlati (1690-1773)* ..., Zagreb, Zavod za povjesne znanosti HAZU, 1992; *Život sv. Ivana Trogirskog (po izdanju Daniela Farlati)*, dvojezično izdanie (latinski i hrvatski), prijevod s latinskog i bilješke K. Lučin, Trogir, Matica hrvatska — Split, Književni krug, 1998; *DHCI*, II, pp. 1376-1377.

[3] A. Magagna, *Elogio funebre di Jacopo Coleti sacerdote della Compagnia di Gesù*, Venezia, 1827; F. Bosello, *Elogio funebre del rev. padre Jacopo Coleti della Compagnia di Gesù*, Venezia, Andreoli, 1827; G. Moschini, *Articolo necrologico sul padre Jacopo Coleti della Compagnia di Gesù*, "Memorie di religione, morale e letteratura", 15 (1829), pp. 497-512; *BUAM*, XII, pp. 375-376; *Menzioni onorifiche de' Defunti scritte nel nostro secolo*... per cura di / G. B. Contarini, Venezia 1845, Tipografia all'Ancora, I, pp. 122-124; Dandolo, pp. 236-237; G. Valentinelli, *Bibliografia della Dalmazia e del Montenegro*, Zagabria, con i tipi del Dr. Ljudevito Gaj, 1855, pp. 17-19; Gliubich, p. 88: "di Ragusa" [*sic!*]; *NBG*, XI, col. 135; *BLKÖ*, II, p. 405; F. Bulić, *Accessiones et correctiones all'*Illyricum Sacrum *del P. D. Farlati di P. G. Coleti, Manoscritto inedito*, Spalato, Narodna Tiskara, 1910; Sommervogel, II, coll. 1283-1285; *DHGE*, XIII, coll. 237-238; F. Semi, V. Tacconi, *Istria e Dalmazia, uomini e tempi*, II, *Dalmazia*, s.l., Del Bianco Ed., s.d. [1992?], p. 653 [ripete l'errore del Gliubich]; *DHCI*, I, pp. 853-854.

viene anche rivalutato il ruolo di collaboratori locali degli Autori quali il Francescano bosniaco (*Croato di Bosnia*) Filip Lastrić[4], che stese per l'*Illyricum Sacrum* la descrizione della *Bosnia Argentina* (*Bosna Srebrna*).

In un recente lavoro: al Congresso sul Cristianesimo in Albania, tenutosi a Tirana nel 1999, uno degli intervenuti osservò che per la geografia cristiana dell'Albania è fondamentale una parte del VII° volume dell'*Illyricum Sacrum* uscito nel 1817[5].

3. *Il ritrovamento*

La storia del ritrovamento è singolare, ma, in qualche misura, tipica: il Venerdi Santo di alcuni anni or sono, nella sala di lettura pressocché deserta della Biblioteca del Museo Correr[6], è capitato uno di quei casi imprevedibili, ma, al tempo stesso, inevitabili quando qualcuno passa anni a frugare nello stesso deposito di vecchie carte, soprattutto se di queste vecchie carte per un secolo, anno più anno meno, non si è pensato di dare una catalogazione sistematica ed uniforme[7].

---

[4] L'opera maggiore del Lastrić (1700-1783) è: *Epitome vetustatum bosnensis provinciæ* ... a P. Philippo ab Ochevia ... Anconæ 1776 (trad. croata: F. Lastrić, *Pregled starina Bosanske provincije*, Uvod i komentar napisao A. Zirdun, preveli s latinskog i talijanskog S. Simić, I. Gavran, Sarajevo, V. Maslesa, 1997). Su di lui v.: G. R. Cattaneo, *Il* Testimonium Bilabium *di Filip Lastrich, Francescano bosniaco del XVIII secolo*, tesi di Laurea, Università Cattolica di Milano, A.A. 1999/2000; I. Lovrenović, *Filip Lastri Three Centuries Later*, "Bosnia Report", N. S. 21-22 (2001), 1.

[5] M. W. E. Peters, *Die Ekklesiale Geographie Albaniens bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*, http://kulturserver-hamburg.de/home/shkodra/simpoziumi/simpoziumi_sek2_art 03.html.

[6] Sulla storia del Museo Correr v.: P. Molmenti, *Il Civico Museo Correr nella sua nuova sede*, "Rivista Mensile della Città di Venezia", 1 (1922), 9, pp. 1-8; M. Brunetti, *Guida del Museo Civico Correr, Le collezioni storiche*, Venezia, C. Ferrari, s. d.; T. Pignatti, *Il Museo Correr*, Bergamo, Istituto Italiano di Arti Grafiche, 1958; D. Sutton, *Teodoro Correr and his Museum*, "Apollo", 9 (1975), pp. 156-163; *Una città e il suo museo, Un secolo e mezzo di collezioni civiche veneziane*, a c. di G. Romanelli, Venezia, Museo Correr, 1988.

[7] Gli unici fondi di cui esiste una descrizione a stampa moderna sono l'ARCHIVIO MOROSINI GRIMANI (*Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, LXVIII, Firenze, Olschki, 19) ed il fondo VENIER (G. Pontillo, *Catalogo dei manoscritti del Fondo Venier nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia (sec. 14.-16.)*, tesi di laurea, Università di Venezia, A. A. 1998/99; vi sono inoltre: indice dattiloscritto e catalogo a schede manoscritte del fondo PROVENIENZE DIVERSE; descrizioni manoscritte dei fondi GRADENIGO DOLFIN (3 voll.) e VUCOVICH LAZZARI (1 vol.); descrizione manoscritta del fondo DONÀ DALLE ROSE (4 voll.) e catalogo moderno parziale (L. Piccin, *Catalogo dei manoscritti cartacei del 16.-17. secolo del Fondo Donà dalle Rose*, tesi di laurea, Università di Venezia, A. A. 1995/96; descrizione manoscritta (1 vol.) e catalogo a schede manoscritte del fondo CORRER; catalogo a schede manoscritte, nonché due serie di *Descrizioni* (sei voll.) e *Indici* (sei voll.), di mano dello stesso Cicogna, del fondo CICOGNA; cataloghi a schede manoscritte dei fondi DE LAZARA PISANI ZUSTO, GHERRO e EPISTOLARIO MOSCHINI.

Da una bizzarra indicazione — che prometteva tutt'altro — dell'ottocentesco catalogo manoscrittto a schede di vario formato e consistenza si sono materializzati undici codici, che sono risultati essere una parte, seppur piccola, ma la più consistente fra quelle conosciute dell'imponente lavoro di raccolta di materiali[8] per un'opera il cui primo iniziatore era morto prima ancora che la preparazione ne fosse terminata; un'opera di cui il continuatore aveva profondamente modificato struttura ed obiettivo, senza tuttavia riuscire, neppure lui, a vederla interamente stampata; un'opera il cui ultimo volume era stato pubblicato quando la dispersione dei materiali preparatori era pressocché ultimata.

4. *Il ruolo del Cicogna, custode di patrie memorie*

Emanuele Antonio Cicogna[9] (1789-1868), rampollo di nobile casata dai mezzi limitati, nasce suddito della Serenissima, compie i propri studi durante il napoleonico Regno d'Italia, svolge la propria attività di ricerca all'ombra dell'Imperial regio Governo e vive per due anni da suddito del neonato Regno d'Italia, colmato di tardivi onori. In modo eguale e contrario al Correr[10] — che rifiuta il servizio della Repubblica, cui era destinato per diritto/dovere di casta, e che preferisce che vestigia del mondo affluiscano alla sua casa invece di andarle a cercare di persona — il Cicogna, cui è negato il privilegio di servire la patria, investe tutte le proprie sostanze e le proprie energie nella raccolta di ciò che testimonia i passati splendori, anche se spesso in modo casuale e mettendo insieme materiali di valore molto disuguale[11].

---

[8] Del ritrovamento è stata data notizia da M. M. Ferraccioli nella giornata di studio *La Dalmazia greca e romana nei ricordi, gli studi, le opere letterarie delle terre adriatiche*, Roma, 18 aprile 1997; i quattro codici indicati con il nome generico di *Constantiniana* sono stati utilizzati nella relazione degli scriventi al Congresso, *Tradizioni religiose e istituzioni giuridiche del popolo sardo: Il culto di S. Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente*, Sedilo, Oristano e Sassari, 5-7 luglio 2004.

[9] Su Emanuele Antonio Cicogna (1789-1868) v.: *Origine della biblioteca di Emanuele Cicogna*, a cura di R. Fulin, Venezia, Tipografia del Commercio, 1872; S. Rossi Minutelli, *Emanuele Antonio Cicogna e l'"Opera delle iscrizioni veneziane"*, "Miscellanea Marciana", 25 (2000), pp. 113-122; *DBI*, XXV, pp. 394-397.

[10] Su Teodoro Correr (1750-1830) e le sue collezioni v.: V. Lazari, *Notizie delle opere d'arte e di antichità della Raccolta Correr*, Venezia, Tipografia del Commercio, 1859; G. Urbani de Gheltof, *Teodoro Correr e il suo Museo*, "Bullettino di Arti, Industria e Curiosità Veneziane", 1 (1878-1879), pp. 3-20; 2 (1878-1879), pp. 86-92, 122-130, 161-164; D. Sutton, *Teodoro Correr and His Museum*, "Apollo", 9 (1975), pp. 156-173; C. Falsarella, *I sigilli della collezione di Teodoro Correr*, tesi di laurea, Università di Udine, a.a. 1991-1992; *DBI*, XXIX, pp. 509-512. Si veda anche il necrologio, esteso ed agrodolce, non firmato, ma quasi sicuramente di mano del Cicogna, in "Gazzetta Privilegiata di Venezia", 26 febbraio 1830.

[11] In modo a nostro avviso ingeneroso insiste il Preto sui limiti della sua attività di erudito bibliofilo: "Mancarono al Cicogna cultura ampia e raffinata, intuizione dei problemi

Gli undici codici "ritrovati", ignoti al Cavazza, il più recente biografo di Daniele Farlati[12], sono così descritti dal Cicogna, loro ultimo proprietario, che li lega al Museo Correr[13]:

> 3218 usque 3226 e 601-602. Codici numero undici in fol. piccolo, e in 8vo autentici in parte ed in parte autografi, contenenti moltissimi materiali per la *Storia Illirica* ideata dal P. Filippo Riceputi, ed eseguita in parte dal P. Daniele Farlati, e dal P. Iacopo Coleti[14].

Lasciamo ancora la parola al Cicogna[15] per la ricostruzione del complesso lavoro di progettazione e realizzazione dell'*Illyricum Sacrum* e per l'individuazione del ruolo svolto da ciascuno dei tre Gesuiti partecipanti all'impresa, nonché luci ed ombre di una diaspora dai risvolti addirittura giudiziari:

> Il Padre Filippo Riceputi nato a Forlì del 1667, ascritto alla Compagnia di Gesù avea raccolti moltissimi documenti per comporre la Storia Sacra e Profana dell'Illirio. Aveva svolti quindi gli Annali di tutte le genti sì civili che ecclesiastici e per servirmi delle stesse parole dell'illustre Daniele Farlati, avea spogliati Martyrologia; Acta Martyrum aliorumque divorum; Chronica, Menologia plurium ordinum religiosorum; collectiones Conciliorum; epistolas Romanorum Pontificum, corpus juris Pontificii ac Caesarei; Bibliothecam Byzantinam; Bibliothecam sanctorum patrum; Historicos graecos, latinosque; geographos, chronologos; genealogos; cosicché la collezione di tali materiali ascendea ad oltre trecento volumi: crevit rerum undique congestarum et codicum descriptorum leges et copia ut inde extiterit Bibliotheca Illyrica e manuscriptis voluminibus amplia tercentis compilata (1).
>
> Aveva egli divisato di unire, come ho detto la Storia civile colla ecclesiastica in quattro volumi distinti. I due primi comprender dovevano la Storia da Noè alla nascita di Gesù Cristo; e gli altri due quella da Gesù Cristo fino à nostri tempi, e in questi volumi era raccolto quanto spettava ad rem illyricam, chronologicam, Ecographicam, Genealogicam, Militarem, politicam. Questi
>
> (1) T. V. Illyr. Sacr. nella Vita del Farlati scritta dal p. Coleti e T. I: della stessa opera a p. XVI della vita del Riceputi scritta dal Farlati.

---

essenziali, capacità di organizzazione e sintesi dei documenti ammassati e allineati con una sovrabbondanza che confonde e dissolve ogni lucida ed organica visione d'insieme"; cf. *DBI*, XXV, p. 395.

[12] *DBI*, XLV, p. 50.

[13] Nel 1840 il Cicogna aveva pensato di legare la propria collezione, comprendente circa 3800 manoscritti e 40.000 opuscoli, alla Biblioteca Marciana, ma ne era stato dissuaso da Giuseppe M. Malvezzi

[14] *Catalogo della Biblioteca di Emanuele Cicogna di Venezia*, Codici manoscritti..., II, c. 358.

[15] Ms. Cic. 3218, c. 1-6.

due ultimi volumi egli chiamò Isagogici perché dovevan servire di strada alla piena ed assoluta intelligenza della Storia Sacra Illirica.

A questi quattro volumi pensava di premetterne due altri parimenti da lui intitolati Isagogici, cioè il Martirologio Illirico, e cinque libri degli Atti di san Pietro Orseolo co' quali aveva stabilito di restituire e illustrare l'antica obliterata Corografia Dalmatina. // Per la Storia Ecclesiastica destinava dodici volumi ripartiti come segue: quattro per gli atti de' santi di tutto l'Illirio. Cinque colla Storia della Chiesa e de' Vescovi tutti dell'Illirio. Due colla Storia de' Concilii, Legazioni, e lettere Apostoliche e Uno colla Storia de' cenobii illustri di ambidue i sessi, volume che dovea chiamarsi Monastico (2).

Di tutta questa immensa mole, il Riceputi morendo nel 1742, non lasciò di quasi compiuto, se non il Martyrologium Illyricum; e l'altra opera Acta S. Petri Urseoli; a' quali aveva aggiunti Commentarios de baptismo Constantini Magni; ma sì l'una che l'altra opera era ancor lontana dalla sua perfezione (3).

Questi due volumi ch'egli chiamava, com si è detto, Isagogicos, dovevano uscire alla luce i primi: universae Historiae Illyricae praeferendos et primos omnium evulgandos esse decreverat. Tutti gli altri 300 e più contenenti Apparatus // Synopses, Annales, Prolegomena, Paradigmata, Commentaria etc. eran cose o da lui o dal sullodato Daniele Farlati suo collaboratore, raccolte e copiate, ma tutte incomplete, rozze, che abbisognavan di moltissima lima e correzione affinché riuscir potessero di qualche utile ad Historiam Illyricam conficiendam (4). Vi era poi anche di male che non lasciò indici di tali manuscritti, perché quelli che aveva fatti dapprincipio, benché ricchissimi, pure non potevan esser di alcuna utilità, avendo egli levati da molti volumi de' quinternetti trasportati in altri, e avendo cambiato il numero scritto di dietro a' volumi che rispondeva a' vecchi indici (5).

Morto, come si è detto, nel 1742 il Riceputi, tutta la serie di detti manuscritti o una gran parte passò al detto Padre Farlati della stessa Compagnia di Gesù, che fino dal 1722 era suo collaboratore nella grande // impresa. Il Farlati però, abbandonata l'idea del Riceputi, che ben prevedeva essere troppo vasta per poter esser condotta lodevolmente e prestamente al suo compimento, abbracciò l'altra di scrivere unicamente la Storia delle Chiese Illiriche e de' loro vescovi (6).

E approfittando anche de' materiali suddetti compilò con sommo suo elogio l'Opera dell'Illyricum Sacrum che impresse dal 1751 al 1773 in cinque volumi in foglio. ma passato anch'egli all'altra vita in detto anno 1773 lasciò erede di molti dei manuscritti stessi e di quelli che ulteriormente aveva messi insieme, l'altro illustre Gesuita il padre Iacopo Coleti che dal Superiore della Compagnia era stato dato successore al Farlati nell'Opera dell'Illyricum Sacrum. Infatti il medesimo Coleti scriveva: (7)

---

(2) Vol. I. dell'Illyr. Sacrum. p. XVI e Prospectus Illyr. Sacri. del P. Riceputi 1720 e ristampa del 1738.

(3) Farlati vol. I. p. XXV. Sul Battesimo di Costantino vedi l'opera Historia Sacra de Baptismo Constantini Max. Augusti autore Mathia Fuhrmann austriaco. Vienna aust. 1742 1746. Tomi due in 4.

(4) Farlati T. I. p. XXV.

(5) ivi.

(6) T. V. del Farlati alla vita di Cos.

(7) T. VIII Illyr. Sacr. in fine della prefaz.[e] al Martirologio.

Hoc Riceputi opus hagiologicum cum reliqua mss. Illyrica supellettile sane copiosa mihi reliquit // Farlatus quem in cognoscenda discendaque Illyrica historica optimum magistrum habui cuique adjutor tanti operis et ad illud perficiendum successor destinatus fui suprema Societatis Iesu Praesidis auctoritate. Il Coleti quindi aggiunse altri tre volumi alla Storia dell'Illirico Sacro, l'ultimo de' quali reca l'anno 1819. E ce ne doveva essere un altro, che formava il nono, col titolo Additamenta ad Illyricum Sacrum; volume già fino dal 1820 compiuto, e spedito dal Coleti all'allora Cardinale Mauro Cappellari, ora Sommo Pontefice Gregorio XVI, perché lo facesse imprimere; il che non fu mai eseguito, qual che ne fosse il motivo. (8)

Il P. Riceputi vivente aveva fino dal 1720 colle Stampe Cominiane impresso il Prospetto della sua opera, col titolo: Prospectus Illyrici sacri; e un secondo Prospetto più ampio aveva pubblicato in Roma nel 1738, nel quale // si vede che l'Opera tutta intera doveva ascendere a XVIII Tomi.

Il p. Coleti poi nel 1818 pubblicò in Venezia in 8. co' tipi di Simon Occhi il Martirologio Illirico del Riceputi, e lo ripubblicò in foglio nel 1819 alla fine del volume VIII dell'Illirico Sacro del Farlati. E nella prefazione dice che avendo dato termine all'Illirico Sacro restava solo di dare alla luce il Martirologio del Riceputi, che il Farlati aveva fin da principio promesso di stampare; (9) e fa vedere quali mutazioni gli convenne fare; cosiccè quel Martirologio veramente si può chiamar opera piuttosto del Coleti che del Riceputi o del Farlati.

Come poi sieno andati a finire i trecento e più volumi di materiali raccolti dal Riceputi e dal Farlati, non è facile il dire precisamente. È certo dalle premesse cose che il Riceputi o tutti o parte ne lasciò al Farlati. È certo che il Farlati se non tutti almeno in gran parte ne lasciò al Coleti (10). È certo che il Coleti ne donò undici volumi o di que' del Riceputi o di que' del Farlati o de' suoi, al Seminario di Padova, come leggiamo nell'Operetta // del chiariss.° Valentinelli intitolata Specimen bibliographicum de Dalmatia ec. (Venetiis. 1842. 8.) a p. 72. num. 216 il quale scrive: Diversorum ad Illyricum Sacrum

---

(8) Giornale delle Provincie Venete. Treviso 1820 volume XV – e Valentinelli *Specimen*. p. 72. num. 215. ed anche articolo necrologico del P. Giannantonio Moschini pel P. Jacopo Coleti. inscrito a p. 497. del T. XVI delle Memorie di religione. Modena 1830.

(9) T. I. Illyr. S. p. XXVI.

(10) Che nella eredità de' fratelli Coleti non siasi trovato alcun manuscritto che si possa senza dubbio dire del compendio di quelli raccolti dal Riceputi e dal Farlati lo prova il fatto seguente ufficiale. Nel 1832 il Supremo Cancelliere di Vienna interessava il Governatore delle Provincie Venete Conte di Spaur a far rintracciare se le carte lasciate da' fratelli Coleti esistessero alcuni manuscritti relativi alla Storia dell'Illirico prelevati dagli archivi di Zara, e affidati verso regolare ricevuta agli ora defunti istoriografi Farlati, Riceputi e don Giacomo Coleti; e aggiungeva che questi manuscritti interesserebbero molto all'aulico dicastero.

Il Governatore incaricò primieramente la direzione Generale di Polizia a prendere all'uopo gli opportuni concerti col Tribunale Civile di Prima Istanza di Venezia pel rinvenimento di tali manuscritti. E il Tribunale prima di fare alcuna indagine richiese alla direzione Generale la copia autentica della ricevuta o di altro regolare elenco che facesse conoscere al Tribunale di quali precisi atti si ricerca la restituzione. Ciò comunicato dalla direzione generale al Governatore, questi si rivolse in secondo luogo al Tribunale di appello riflettendo che non saprebbe procurarsi questa *Ricevuta* se non dal

auctore Iacobo Coleto (11). Bibliotheca Seminarii Patavini asservat codicem num. DCCXV chart. ms. in volumina undecim distributum ab ipso iacobo Co-

---

Governo della Dalmazia con sensibile perdita di tempo e forse anche senza alcun effetto mentre l'indicazione contenutavi potrebbe essere troppo vaga, o non si potrebbero rinvenire le carte deficienti; e quindi pregava l'Appello ossia la Presidenza dell'Appello a fare adirittura *ispezionare* le carte dell'eredità Coleti, e sapere se vi siano documenti relativi alla Storia dell'Illirio, di quali oggetti trattino, e se portino qualche indizio di appartenenza ad un pubblico archivio.

Il Tribunale di Appello ordinò al Tribunale Civile d'informare sull'anzidetta ricerca, avendo esso Tribunale Civile ventilata l'eredità di cui si tratta.

Il Tribunale Civile riassumendo le notizie avute dalla direzione generale di Polizia che l'Archivio di Zara aveva negli anni addietro affidati, verso regolare ricevuta alcuni documenti manuscritti relativi ai rapporti che esistevano nel medio evo fra l'Ungheria e la Dalmazia, agli ora defunti istoriografi Farlati, Riceputi e don Giacomo Coleti, e come questi documenti erano stati or ora richiesti dalla direzione Generale di Polizia col mezzo del Governatore delle Provincie venete, diceva che nella eredità Coleti esistono bensì varii manuscritti chiusi sotto giudiziale amministrazione, ma che non erano ancora stati inventariati, sì per mancanza di tempo, come anche perché non interessava tale inventario direttamente alle liste dell'amministrazione. Soggiungeva che, perché non riuscisse vana la ricerca in una farragine di carte confuse e non elencate, sarebbe desiderabile di avere la copia dell'apposita ricevuta esistente nell'Archivio di Zara rilasciata dalli suddetti istoriografi.

Il Tribunale d'Appello rinnovò la domanda al Tbl Civile ordinandogli di esporre quali ostacoli veramente si frapponessero ad incontrare o in tutto o in parte la ricerca del Governatore.

In questo mezzo il Governatore pregava all'Appello di sollecitare il riscontro, e dargli // un qualche certo avviso per sua e per notizia del Signor Supremo Cancelliere che tanto s'interessava per questo argomento. L'Appello rispose che aveva ordinate le informazioni.

Il Tribunale Civile replicando, giustificava di non aver fatto l'inventario delle suddette carte al momento della ventilazione ereditaria perché non era urgente il farlo; ripeteva che senza aver sott'occhio la *Ricevuta* non si potrebbe sapere categoricamente quali sieno le carte richieste, e si intraprenderebbe una grossa inutile fatica.

Peraltro per obbedire all'ordine implicito di esaminare le carte anche senza la *Ricevuta*, dopo alcuni giorni partecipava che fu eseguito l'inventario; ma che non si rinvenne verun documento relativo alla Storia dell'Illirico, e accompagnava in prova il Rapporto e Protocollo del Commissario a ciò incaricato.

Allora il Tribunale di Appello rescrisse al Governatore di conformità, attestando che nulla si era rinvenuto.

Dal 1832 in poi nulla più si è indagato.

11) Il fu don Iacopo Coleti aveva intenzione di donare altri mss. ossia spogli fatti dal Riceputi, Farlati, e da se, al Seminario di Venezia, oltre quelli dati al Seminario di Padova, e questa intenzione l'aveva più volte spiegato all'Abate, poscia Canonico, Giannantonio Mochini suo grande amico.

Ma un impreveduto avvertimento distorse l'animo del buon vecchio Coleti dalla sua intenzione. Essendo morto nel 1824 il celebre abate Benedettino Giuseppe Marin Pujati che donò i suoi libri al Seminario di Venezia, e al quale un bell'elogio lesse il Moschini, e stese un'articolo necrologico sulla pubblica Gazzetta, tanto spiacque al Coleti, che dal Moschini si facessero così solenni laudi a uno da tutti conosciuto per Giansenista, che cambiò idea, né volle più donare al Seminario i codici suddetti; contentandosi piuttosto di darne alcuni alla Marciana come l'Italia Sacra con giunti mss.

leto dono datum con lettera ad Andrea Coi bibliotecario del 20 aprile 1818 (12). Ma il Valentinelli a p. 33 num.65 ove parla del Padre Filippo Riceputi citando l'Opera de rebus Dalmatinis divisa in cinque volumi mss. in foglio dice che non sa ove oggi esista, e narra: Codex hic quinque voluminibus in folio Romam traductis et postmodum Roma ad canonicum Iohannem Iosephum Paulovich Lucich Macarscensem missis, quod mente conciperet historiam Dalmatiae in lucem emittere, ad Farlatum devenit, qui ex professo per Dalmatiam iter instituit ut notiones pro suo Illyrico Sacro hac illac sumeret. Ubi hodie dum // extet Codex nescio. È certo che il Coleti stesso vivente* si spogliò di altri di questi mss. volumi (13) de' quali alcuni pervennero in potere di Monsignor canonico Agostino Corrier[16] e questi sono in numero di undici che io ho acquistati dagli eredi del Corrier in questo mese di Ottobre 1844, e de' quali qui sotto darò l'elenco che sieno del com-

---

di don Domenico Coleti e di lui, l'*Illiricum* del Farlati pur con giunti mss.[i], e altri ad altri, e forse allo stesso Corrier — cosicché mi assicura il chiariss. Bibliotecario del Seminario don Antonio Rossi che nulla c'è del Riceputi, del Farlati e del Coleti in quella Biblioteca relativamente all'Illyricum Sacrum.

(12) Per gentilezza del chiariss. Bibl.° Valentinelli posso dar qui ragguaglio delle materie contenute negli undici volumi donati nel 1818 al Seminario di Padova dall'ab. Coleti. Questi undici volumi comprendono dieci parti, giacché la nona è suddivisa in due.

I. Monumenti per la Storia di Spalato.
II. Monumenti per la Storia di Curzola, Marcana, e Trebigne, Stagno e Meleda.
III. Monumenti per la Storia di Cattaro.
IV. Monumenti per la Storia di Scutari.
V. Monumenti per la Storia di Traù.
VI. Monumenti per la Storia di Ragusa.
VII. Monumenti per la Storia di Strigonia città dell'Ungheria.
VIII. Monumenti per la Storia di Colovia in Ungheria.
IX[a]. Monumenti per la Storia di Antivari.
IX[b]. Monumenti per la Storia della Bosnia, Repubblica di S. Marino, Zara, Veglia.
X. Monumenti per la Storia di Antivari [...].

Questo codice con un ricco Indice accuratamente redatto (dice il Valentinelli) potrebbe divenire di non leggero interesse se mai non si pubblicasse ed avesse fatalmente a perire.

Il Tomo VIII tuttora inedito. Intanto credo opportuno d'indicare in qual volume trovinsi i monumenti de' luoghi ch'io accenno con ordine alfabetico; ciò rendendosi necessario, dacché nel manuscritto non sempre regna quell'ordine rigoroso ch'è accennato dal titolo.

* [Nota a margine:] "È certo finalmente che nella eredità Coleti, ossia dopo la morte del p. Giacomo avvenuta nel 1827, e dopo la morte di don Andrea suo fratello avvenuta pochi anni dopo, non si trovò alcun codice che si potesse dire del compendio de' trecento".

(13) Dalle Lettere da me possedute del già Bibliotecario della Fontaniniana in S. Daniele don Giangirolamo Coluta dirette al padre Iacopo Coleti nel 1795 si rileva che in quest'anno il Coleti fece dono a quella insigne Biblioteca di varii manuscritti del P. Farlati, e spezialmente del carteggio originale del Riceputi e del Farlati.

---

[16] Agostino Corrier (1763-1844), Canonico di S. Marco, "raccoglitor appassionato di Veneziane memorie"; cf. Dandolo, p. 238.

pendio di quelli del Riceputi e del Farlati non metto alcun dubbio sì per la qualità della materia, sì pel carattere che vi ravviso del Riceputi, rade volte, ma spessissimo del Farlati, e sì per la provenienza dalla libreria Coleti. Non erano numerati, ma io per rivenirli più facilmente v'ho posto un numero progressivo. Essi sono pieni zeppi di notizie raccozzate insieme alla rinfusa, senza numerazione seguente, con mancanze nel mezzo ec. ec. Ma affronte di ciò, sono monumenti pregevoli, e potrebbero riuscire, anche nello stato in cui sono, di qualche utilità a chi volesse studiare sulla universale Storia Dalmatina.

Elenco de' presenti / undici volumi.
I Martyrologium Illyricum [...]
II Constantiniana [...].
II Constantiniana [...].
IV Constantiniana [...].
V Familiae [..].
VI Familiae [...].
VII Historica [...].
VIII Historica [...].
IX Concilia [...].
X Onomasticum [...].
XI Onomasticum [...].

5. *Farlati — solo Autore?*

Nel presente articolo, oltre alla catalogazione degli undici codici ritrovati, cercheremo di dimostrare come la critica — sia coeva, sia recente — abbia, con rare eccezioni, sopravvalutato il ruolo del Farlati, sottovalutato quello del Riceputi e praticamente ignorato l'apporto del Coleti. Un nostro prossimo lavoro, già avviato, sarà destinato alla pubblicazione ed all'analisi di documenti inediti, poco noti o mai studiati sull'attività del Riceputi; tra questi il più importante è senz'altro il ms. Opp NN 222 dell'ARSI.

Il Farlati è uomo *unius libri*: oltre il suo *opus magnum* è noto soltanto un suo trattatello di erudizione[17], pubblicato, come l'*Illyricum Sacrum*, dalla casa editrice dei Coleti; nella Biblioteca del Seminario Patriarcale di Venezia[18] sono conservate alcune omelie a lui attribuite nel vecchio catalogo; a seguito dei lavori di ricatalogazione l'attribuzione viene messa in dubbio e viene proposto, in via per ora solo ipotetica, il nome del Puiati[19].

---

[17] Danielis Farlati, Presbyteri Societatis Iesu, *De artis criticæ inscitia antiquitati obiecta, Liber singularis*, Venetiis 1777, apud Sebastianum Coleti. Dell'opera esistono tre esemplari nella biblioteca del Museo Correr: Op. Corr. 3766; Op. Corr. 4106; Op. P.D. 10628.

[18] n. inv. 861.13

[19] Giuseppe Maria Pujati (1733-1824), Somasco, poi passato all'Ordine benedettino; v. *Galleria dei Letterati ed Artisti Illustri delle Provincie Veneziane nel secolo Decimottavo*, vol.

Nel 1753 appare la tempestiva recensione del primo volume dell'*Illyricum Sacrum* per la penna dello Zaccaria[20], che non menziona il Riceputi e contesta al Farlati errori di metodo, ipotesi azzardate e prolissità su motivi ben noti alla comunità scientifica:

Il primo Tomo che solo abbiamo finora, non abbraccia che 326 anni della Chiesa *Salonitana*. [...] Il P. *Farlati* [...] sarà per l'altre Chiese più conciso; al che gioverà molto il tralasciare le molte, e lunghe, e non sempre necessarie digressioni, di che abbonda questo primo tomo, massimamente in cose oggi giorno note a tutto il mondo erudito. Egli stesso confessa nella lunga *Prefazione*, che segue alla dedica, indirizzata al Regnante Sommo Pontefice, la moltiplità di quelle sue digressioni, e in buona maniera si scusa, con assicurarci tuttavia, che se ne guarderà in appresso. [...] Ne' primi due *Prolegomeni* abbiamo un breve ed erudito compendio della *profana* storia dell'Illirico, e della Dalmazia massimamente innanzi la venuta di Cristo. [...] Non sappiamo se il P. *Farlati* abbia veduta l'opera di Mons. *Assemani*, della quale faremo menzione; sarebbegli stata utilissima. Tre tavole *Geografiche* danno a questi *Prolegomeni* luce. [...] Nella seconda sezione dopo averci l'autore compendiata la storia antica e profana di Salona, e dopo aver provato, che *S. Donino*, primo suo Vescovo ebbe 'l *jus* di *Metropolitano*, entra nel Capo III. a discorrere de' Catalogi, su quali egli fonda la sua storia della Chiesa *Salonitana*. Per disgrazia di quattro Catalogi, che egli ha avuti, e che ci sono da lui descritti, niuno è anteriore al XIII. secolo. Debol fondamento invero per fissare una serie di Vescovi dal principio della nascente Chiesa sino a' nostri giorni, ma il P. *Farlati* non poteva fingersene di più antichi, e non lascia diligenza, onde farceli apparire, come che recenti, di qualche autorità[21]. Fermiamoci alcun poco su due soli [Santi], *Agapito* e *Giorgio*. E quanto ad Agapito, non è picciola scoperta quella, che fa il P. *Farlati* di due Agapiti, uno di *Palestrina*, l'altro Vescovo di Salona, i quali erano dagli scrittori de' Santi sinora confusi, e come negli atti del primo cose contengansi all'altro appartenenti, e la felice maniera ch'egli suggerisce di separare quello, ch'è d'uno, da quello, che

---

II., BG, Venezia, Tipografia di Alvisopoli, per cura di Bartolomeo Gamba, 1824, pp. 114-115; Contarini, *Menzioni onorifiche* (cit. n. 3), I, p. 100; Dandolo, p. 72; di Manzano, *Cenni biografici* (cit. n. 2), p. 170.

20 Su Fancesco Antonio Zaccaria (1734-1827) v. Sommervogel, VIII, coll. 1381-1435; *La biblioteca periodica, Repertorio dei giornali letterari del Sei-Settecento in Emilia e in Romagna*, II, *1740-1784*, a cura di M. Capucci, R. Cremante e G. Gronda, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 31-393; M. Infelise, *Gesuiti e giurisdizionalisti nella pubblicistica veneziana di metà '700*, in: *I Gesuiti e Venezia*, a cura di M. Zanardi, Venezia, Giunta Regionale del Veneto - Gregoriana Libreria Editrice, 1994, pp. 663-686.

21 Zaccaria, *op. cit.*, pp. 110-114. Lo Zaccaria recensisce anche il secondo volume in modo più neutro e fa una segnalazione del terzo, che non ha avuto la possibilità di consultare; *op. cit.*, VIII, pp. 405-418. È curioso osservare che giudizi altrettanto ingenerosi di quelli espressi dallo Zaccaria sono stati formulati sulla sua *Storia Letteraria d'Italia* che non sarebbe altro che "un provvisorio ragguaglio, un'opera giornalistica" costruita "con un arido gusto collezionistico da pedante erudito"; cf. G. Getto, *Storia delle storie letterarie*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 62-63.

riguarda l'altro. Anche la distinzione di due *Giorgi*, uno di *Palestina*, l'altro di Salona, e degli atti loro confusi ha il suo gran merito. La difesa che l'editore prende degli atti del Santo, non piacerà a tutti; ella però è molto ingegnosa; e l'allegorico senso, ch'egli da alla famosa zuffa del Santo col Drago, è assai verisimile[22].

Se lo Zaccaria aveva consigliato al Farlati di prendere a modello l'opera dell'Assemani, questi sembra lasciargli ben volentieri il compito di fare ciò di cui non intende occuparsi e di realizzare l'opera di cui ha avuto favorevoli notizie, ma che non ha potuto vedere:

Hæc (ad Dalmatiæ Illyricique possessores quod spectat) dicta sufficiant: non enim propositum mihi est, Annales ejus Regni conscribere. Farlatus, scriptor diligentissimus, id se facturum pollicetur, sui quæque locis ac temporibus describenda reservans. Idem quoque Dalmaticam & Illyricam Ecclesiam illustrandam suscepit, seriem earum Antistitum ab Apostolicis temporibus usque ad nostram ætatem perducturus ...[23].

Spetta agli Eruditi di Lipsia il merito di avere dato del primo volume dell'*Illyricum Sacrum* la disamina più attenta e dettagliata, non soltanto l'esposizione della materia trattata, ma anche giudizi precisi sul metodo e sullo stile, nonché sui rapporti tra l'idea iniziale del Riceputi e la realizzazione da parte del Farlati:

Magni opus ingenii, multi laboris, copiosae doctrinae, plurimique in historia ecclesiastica usus, nostris Lectoribus indicamus. Ceperat iam ante Auctorem, *Philippus Riceputus*, Presbyter Societ. Iesu, cum in Dalmatia versetur, historiae ecclesiasticae conscribendae consilium, multumque in archivis Dalmatiae excutiendis, rebusque huc pertinentibus colligendis, collocaverat studii temporisque. Atque hic quidem, ne quid ad perfectam rerum cognitionem deesset, historiam hanc ab ultimis temporibus repetere, sedulove omnia, quæ ad illam illustrandam spectarent, exponere, rerum omnium et temporum vicissitudines commemorare; et cum res ecclesiasticas cum civilibus tam arctis vinculis coniuncta esse videret, ut harum cognitione destitutus perfectam illarum intelligentiam assequi non posset, utriusque historiae doctrinam coniungere, atque etiam exterarum gentium historiam, affinitati quadam cum Illyricis coniunctam, non leviter attingere sibi proposuerat. Quare et indefesso studio bibliothecas et chartophylacia exploravit, atque, quos ibi suis usibus inserviturus censebat codices diligenter evolvit, et cum antiquorum, tum recentiorum historicorum libros, Martyrologia, Acta Martyrum, Chronica, collectiones Conciliorum, Geographos, Chronologos, genealogos, accurate perve-

[22] *Ibidem*, p. 114.

[23] Assemani, *Kalendaria Ecclesiæ Universæ* (cit. n. 2), pp. 405-406.

stigavit. Quantam vero ex ineditis ed editis Scriptoribus copiam congesserit, ex eo facile iudicari potest, quod moriens bibliothecam manuscriptam, CCC. Voluminum numerum excedentem, reliquit. Neque hoc solum consilium a Clemente XI et Innocentio XIII, sed a Benedicto XIV quoque mirifice probabatur, adiuvabatur, omnibusque modis promovebatur. Quod factum est, ut Philippus, qui in hoc campo latissime excurrere cupiebat, immensum aliquod animo conciperet, totamque historiam in XVIII voluminibus proponere constitueret. Quemadmodum vero Bellarminum, cum de Rosweydi consilio, vitas Sanctorum omnis aetatis, sexus, nationis scribendi, atque simul de aetate Rosweydi, qui iam annos XL. natus tum erat, certius factus esset, fatisne esset exploratum, se annos CC. vivendo esse superaturum? neque enim minori spatio temporis unum hominem tantam rem perficere posse: sic idem fortasse cuilibet, immensa rerum a Riceputo digerendarum et exponendarum copiam intuenti, quaerere in mentem veniat. Suscepisse enim profecto maiora videtur, quam humanarum virium imbecillitas sustineat, longeque plura comsequisse animo, quam vitae brevitas praestare possit. Quare etiam accidit, ut, cum ob alia impedimenta, tum propter praematuram mortem, dulci laborum fine Riceputi careret. Nam praeter Martyrologium Illyricum, Acta Sancti Petri Urseoli, et Commentarios de baptismo Constantini Magni, nihil absolutum et perfectum reliquit. Ne tamen, quam ille parens et sospitator historiae Illyricae rerum plurimarum, ad tale opus conficiendum pertinentium, collegerat, vis et copia omnino periret, aut in tenebris lateret, suscepit *Daniel Farlatus*, eorum, quae ille incohata reliquerat, efficiendorum in se provinciam. Hic igitur, qui se annos viginti in his studiis consumsisse, operamque assiduam Riceputo dedisse fatetur, cogitata et coepta illius exsequi et perficere constituit. Neque vero solum uberrimam rerum civilium Illyricarum historiam, ex ea rerum copia, quam reliquerat ille, contextendi spem facit; sed etiam historia ecclesiastica iam edita laudandum sui consilii et propositi specimen dedit. Discessit vero ab ea, quam Riceputus proposuerat sibi; Illyrici sacri partitione, omnemque historiam eo ordine, quem series et successio Episcoporum postulet, ordinandam et digerendam censuit. Hac ratione Auctor singulis secclesiae cuiusque Episcopi omnia, sive Synodica, sive Hagiologica, sive Coenobitica subiicit. Atque haec rerum tradendarum via nobis multo facilior, lectoribusque iucundior videtur ea, quam Riceputo inire placuerat. Ille enim primum res gestas antistitum Illyricorum, deinde Acta Conciliorum, et Legationum Apostolicarum, quae ad Illyriam pertinent, tum vitas Martyrum ac divorum, denique historiam coenobiorum scribere constituerat. [...] Laborem quidem, et Riceputi industriam, magno sibi adiumento fuisse, Auctor gratus profitetur; sed ita tamen illius collectaneis se usum esse ait, ut omnia diligenter denuo recognosceret, expenderet, ad fontes, ex quibus singula hausta, recurreret, et multa, quae deessent, adderet. Et vero antiquorum temporum Illyriae historia admodum inops, et de rebus ecclesiasticis Salonitanis usque ad seculum fere quintum nihil prope memoriae proditum, si acta S. Domnii, S. Donati, Confessoris, et S. Anastasii, martyris Salonitani, atque nomina Episcoporum Salonae, a Catalogis Pontificalibus asservata, excipias. Nam persecutio Diocletiani, irruptiones barbarorum, et incendium eversioque urbis, tam publica quam privata monumenta extinxerunt, et disperserunt. Quare aliunde Auctor ad explendam hanc ingentem lacunam opem petere necesse habuit. Petiit vero ab historia universali ecclesiae et imperii, a primo ad quartum

seculum deducta, ita quidem ut, quae in republica Christiana maxime memorabilia acciderint, ad Chronologiae exigeret, quae cuiusque Episcopi Salonitanis temporibus responderent, ea cuiusque nomini sublicerct, atque inde coniecturis efficeret, quid quisque preclari gesserit. [...] Deinde ex hierarchia, disciplina, re critica, et chronologia ecclesiastica, intexuit Auctor plurima historiae Salonitanae, iisque inopiam illius refarcivit et sublevavit. Tertius denique fons, ex quo Auctor multa se hausisse fatetur, sunt Acta quorundam martyrum et divorum. [...] Toto quidem in opere elucet amabilis quaedam modestia, sibi plerumque dissidens, multa arbitrio lectorum relinquens, non plus novis ut opinionibus concedatur postulans, quam rationes et coniecturae, quibus res quaeque suffulciantur, mereantur, saepissime suam assensionem cohibens, et rem relinquens in medio. Est denique scribendi genius satis elegans, et quod veterum auctorum diligentem lectionem redolet[24].

Ritorna qui il motivo della vastità dell'impresa che non può essere completata nell'arco di una normale vita umana; mentre in Zaccaria esso suona come esagerata pretesa, qui suggerisce un'intenzione che va al di là di quel termine ristretto. In tal senso il riferimento al Rosweyde ci pare estremamente opportuno: questi sta a Jean Bolland ed agli *Acta Sanctorum*[25] come Riceputi sta a Farlati e all'*Illyricum Sacrum*.

Nel *Breve* del 21 settembre 1765 Clemente XIII ringrazia Farlati per avergli dedicato il terzo volume dell'opera e ne loda l'operosità, il che diventerà un *Leitmotiv* di tanti giudizi futuri, non sempre con una connotazione espressamente elogiativa. Il Papa, inoltre, loda — o suggerisce? — un'altra operosità, che si concentri sull'apostolato, accostato — o contrapposto? — allo studio:

Quam tuae ergo nos voluntatis et obsequii significationem per quam grato animo excepimus et memori mente defixam perpetuo retinebimus. Ceterum non satis mirari possumus, qui gravis annis et tot laboribus fractus, quos in animarum salutem sumis adsiduos, ejusmodi scripta proferas, ex quibus existimare quivis debeat, Te ab omnibus Instituti quod profiteris, muneribus vacuum omnem operam tempusque tuum ponere in studiis Sacrarum Litterarum. Deum [...] precamur, ut tibi vitam, valetudinem viresque suppeditet, non tam ut praeclarum opus ad finem possis perducere, quam ut diutius Fideles, qui te utuntur in aeternae salutis via Magistro et Duce, pietats Tuae fructibus perfruantur[26].

---

[24] *Nova Acta Eruditorum Lipsiae publicata*, vol. 13, 1759, pp. 593-595.

[25] Su Héribert Rosweyde (1569-1629), il precursore, e Jean Bolland (1596-1665), l'iniziatore, v. *DHGE*, IX, coll. 618-635.

[26] Si cita da *DHGE*, XVI, col. 589.

Nella prefazione al quinto volume dell'*Illyricum Sacrum*, il primo pubblicato postumo, il Coleti tesse un elogio senza chiaroscuri dell'uomo e dello studioso:

> Triplex est, erudite Lector, hominum genus, quorum memoria scriptorum stilo & laudibus solet posteritati commendari [...]. Atque hosce quidem eo nobiliori meritorum suorum commendatione decor exornari, ipsorumque recte facta aliis ad imitandum proponi, quo non uno laudis genere illustres semet præstitere, sed ad utramque tum virtutem, tum doctrinam excolendam contento studio, eximioque profectu incubuerunt; & id prætcrea sunt assecuti, ut ingentes & privatis & publicis rebus opere, exemploque parerent utilitates. Quorum in numero videtur mihi inter primos facile collocandus egregius plane vir, & Operis hujusce Auctor Daniel Farlatus; cum id non solum meo judicio, sed communi quoque sapientium virorum consensu fuerit jamdiu comprobatum, quibus Danielis virtus, doctrina, & præclara agendi ratio probe cognita erat, atque perspecta. Indecore igitur actum cum illo fuisset, & injuste, si hoc in loco, & ipsa hujusce Tomi fronte, qui non postremus extitit studiorum suorum labor, quamdam quasi hominis imaginem, non ære, sed ipsius expressam moribus, actisque conspiciendam omnibus non proposuissemus; unde existimatio illa, quam sibi antehac promeritus est, publico recte factorum suorum præconio aucta magis, magisque vulgata confirmetur; & hoc, quidquid nomen honorabilius apud posteros servet, atque tueatur[27].

Il fatto che, nella prefazione al primo volume, il Farlati abbia fortemente sottolineato l'apporto del Riceputi, è il segno d'una conseguente pratica di quella virtù della modestia, che anche gli Eruditi di Lipsia avrebbero lodata:

> Hic non ea quidem repetam, quæ de hocce Opere, & illius conditore Riceputo Daniel ipse fuse, distincteque disseruit in præfatione Tomi primi; sed, qua erat modestia præditus, quantum sibi laboribus, negotiique creatum fuerit, silentio præteriit ...[28].

Ancora più entusiastico è il giudizio del Liruti, per il quale il Farlati è il solo in grado di completare un'opera intrapresa senza la necessaria avvedutezza:

> Era allora in quel Collegio [nel 1725 a Padova] il Padre Riceputi, che aveva intrapreso con gran coraggio, ma forse non con adequate forze, l'impegno di scrivere la Storia dell'Illirico Sacro, non poco imbrogliata, e difficile per la scarsezza de' monumenti, e notizie, perciò gli avveduti superiori si avvisarono

---

[27] Præfatio ad Lectorem, *De Vita* Danielis Farlati S. J., in: Farlati, *op. cit.*, V, p. VII.

[28] *Ibidem*, p. VIII.

di dare al Riccputi un compagno, che avesse talento ed abilità di poter supplire a quanto in essa potesse mancare, e questo opportunamente fu il P. Farlati[29].

Ne consegue, fuori di qualsiasi possibilità di dubbio, che

Cominciò il P. Farlati la stampa della sua grande Opera, che fu Opera tutta sua, e non di altri, e perciò nel Tomo I. col solo suo nome fu intitolata ...[30].

In modo reciso il Liruti confuta le critiche dello Zaccaria, sottolineando come la frettolosità da questi indicata come causa di certi errori sia invece indice del senso di responsabilità del Farlati posto di fronte a circostanze avverse non dipendenti dalla sua volontà:

noi però che abbiamo veduto amendue questi Tomi, non possiamo accordare con questa critica allo storico, essendo sempre a proposito notizie novelle, disquisizioni e ricerche in una storia poco meno che ignota come quella dell'Illirico, per ricercare, o far ricercare la verità. E molto meno lo possiamo, perché abbiamo saputo dalla bocca dello stesso P. Farlati l'accidente della perdita del ms. del Tomo I. consegnato allo stampatore, che obbligò il povero Padre a rinnovellarne un altro interamente, e con premura, come da sé fece in poco tempo[31].

Pochi anni più tardi Bartolomeo Gamba ripete il giudizio del Liruti sul rapporto tra Riceputi e Farlati, piuttosto fa una parafrasi, o una traduzione in stile alto, di quanto scritto dal Friulano:

Strettosi nel frattempo in amicizia col suo confratello P. Filippo Riceputi, il trovò ch'era *disposto con molto coraggio, ma forse non con adeguate forze, ad apprestare una storia dell'Illirico Sacro, storia per iscarsezza di monumenti difficile a compilarsi* [corsivo nostro, M.M.F.-G.G.], ma da tutta la nazione illirica desideratissima[32].

Sottolineato di nuovo è il coraggio dimostrato dal Farlati nella vicenda del manoscritto smarrito; ma il giudizio del Gamba termina con un sorprendente accostamento di *pietas* e vanità:

---

[29] Liruti, *Notizie delle vite* (cit. n. 2), p. 389.

[30] *Ibidem*, p. 390.

[31] *Ibidem*.

[32] Tipaldo, I, p. 296.

Egli si mantenne sempre sì mite d'animo, sì religioso di cuore da sofferir imperturbabile ogni sinistro evento [...]. La santità di un'impresa onorevole alla cattolica fede formava ogni sua soddisfazione, né dovea andar disgiunta anche quella di udir le sentenze che dagli uomini veramente dotti si pronunziavano al pubblico[33].

Molti giudizi dell'Otto e Novecento, in opere di carattere generale o in *reference books*, contengono elogi generici che, con qualche aggettivo in più o in meno, ripetono il lapidario *scriptor diligentissimus* dell'Assemani.

... a forza di tempo e di coraggio poté comporre la storia ecclesiastica della Dalmazia, opera altrettanto interessante che dotta ...[34].

... opera [l'*Illyricum Sacrum*] di somma fatica, assai commendata dai letterati e dai Brevi pontifici[35].

... uno dei più celebri eruditi del sec. XVIII. Monumento perenne della sua dottrina sono i cinque volumi dell' *Illyricum Sacrum* composti in un trentennio di sudato lavoro[36].

I Papi Benedetto XIV e Clemente XIII [...] ed altri di non minore autorità e competenza hanno riconosciuto, pur lamentando i possibili difetti del tempo, l'*Illyricum Sacrum* come una storia poderosa, un lavoro gigantesco, un'opera insigne per scioltezza di lingua e finezza di critica e ne hanno annoverato l'autore fra gli uomini dottissimi e sommi[37].

El *Illyricum Sacrum* [...] es reconocido como un trabajo de gran envergadura, entre las mejores obras de la historiografia mundial, sobre todo eclesiástica[38]

6. *Tutto in famiglia: i Coleti*

Il Capostipite Nicolò[39]

... dimostrò presto un'inclinazione notevole per gli studi letterari e per la ricerca erudita di cronache manoscritte e testi antichi. Fu forse a causa di questa passione che, come narrano i contemporanei, egli riuscì a convincere i

---

[33] *Ibidem*, p. 297.

[34] G. Moroni, *Dizionario* (cit. n. 2), XXXIII, p. 305.

[35] F. Di Manzano, *Cenni biografici* (cit. n. 2), p. 83.

[36] *EI*, XIV, p. 815.

[37] Patriarca, *Il Padre Daniele Farlati* (cit. n. 2), p. 27.

[38] *DHCJ*, II, p. 1377.

[39] Su Nicolò Coleti (1681-1765) v.: *NBG*, XI, col. 134; G. Valentinelli, *Bibliografia del Friuli*, Venezia, Tipografia del Commercio, 1861, pp. 113-128; *DTC*, III/1, coll. 363-364; *DBI*, XXVI, pp. 727-729.

fratelli ad abbandonare la mercatura ed ogni altra attività commerciale per attendere esclusivamente alle speculazioni tipografiche e librarie[40].

Nella tipografia di Famiglia, alla cui direzione sta il fratello Sebastiano — ed il cui nome resterà nella ragione sociale anche dopo la sua morte —, viene pubblicata, tra il 1717 ed il 1722, la prima grande opera, proficuamente consultabile sin ad oggi[41], di Nicolò, la riedizione largamente emendata dell'*Italia Sacra* dell'Ughelli in 10 voll.[42], cui farà seguito (1728-1733) quella dei *Sacrosancta Concilia* in 23 voll.[43].

Seguiranno, oltre ai lavori dei membri della Famiglia, molte opere[44] di erudizione religiosa: *Dictionarium historicum Sacrae Scripturae* di Augustin Calmet[45] (1726), *Historia Gymnasii Patavini* di Nicola Comneno Papadopoli (1726), *Acta Sanctorum* di Jean Bolland (1734), le *Prediche* di Bonaventura Barberini[46] (1752), *Bibliotheca scriptorum Ordinis minorum S. Francisci Cappuccinorum* di Bernardo da Bologna[47] (1747), *Commentarius litteralis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti* di Augustin Cal-

---

[40] *DBI*, XXVI, p. 728.

[41] V. la ristampa anastatica: Sala Bolognese, Forni, 1973-1987.

[42] Dall'ed. di Roma, 1644-1662, 9 voll. Su Ferdinando Ughelli (1595-1670) v.: Moroni, *Dizionario* (cit. n. 2), LXXXIII, pp. 8-12; *EI*, XXXIV, pp. 612-613; *EC*, XII, col 704; D. Day, *Scholars and ecclesiastical History in the Early Modern Period: the Influence of Ferdinando Ughelli*, in: *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of H. G. Koenigsberger*, ed. by Ph. Mack and M. C. Jacob, Cambridge 1987, pp. 215-229; S. Prete, *Alcune lettere inedite dirette a Ferdinando Ughelli autore di 'Italia sacra' da vescovi delle diocesi marchigiane (sec. XVII)*, "Studia Picena", 54 (1989), pp. 59-73; G. Morelli, *Monumenta Ferdinandi Ughelli Barb. Lat. 3204-3249*, "Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae", IV. (1990), pp. 243-280.

[43] Dall'ed. di Parigi, 1671-1673, 17 volumi in 18.

[44] In generale, sulla produzione degli Editori Coleti, v.: *Catalogus Librorum qui prostant Venetiis*, apud Sebastianum Coletium / Anno 1883.

[45] Su Augustin Calmet (1672-1757), biblista e storico della Chiesa, v.: *NBG*, VIII, coll. 237-242; *RThK*, 3, pp. 647-648; *DHGE*, 11, coll. 450-453; *EC*, 3, col. 397.

[46] Su Bonaventura Barberini (conosciuto anche come Bonaventura da Ferrara, 1674-1743) v.: *Gli Scrittori d'Italia cioè Notizie storiche, e critiche intorno alle Vite, e agli Scritti dei letterati italiani* del conte Giammaria Mazzucchelli, Bresciano, in Brescia 1753, presso Giambattista Bossini, II, p. 293; Sigismondo da Venezia, *Biografia Serafica degli uomini illustri che fiorirono nel Francescano Istituto*, Venezia, Tip. G. B. Merlo, 1846, p. 782; L. Ughi, *Dizionario storico degli uomini illustri Ferraresi*, I, Ferrara, Eredi di G. Rinaldi, 1804, p. 27; Tipaldo, IV, p. 380.

[47] Su Bernardo da Bologna (al secolo Floriano Toselli, 1699-1768) v.: Mazzucchelli, *Gli Scrittori d'Italia* (cit. n. 47), II, p. 1462; *Notizie degli scrittori bolognesi* raccolte da Giovanni Fantuzzi, tomo secondo, in Bologna 1782, nella Stamperia di S. Tommaso d'Aquino, pp. 94-95; Sigismondo da Venezia, *Biografia Serafica* (cit. n. 47), p. 785; Johann Marie von Regensburg, *Catalogus scriptorum Ordinis minoris S. Francisci Cappucinorum*, Romae, ex Typ. C. A. Bertinelli, 1852, p. 16.

met (1754), *Epistolae Latinae* del Cardinal Angelo Maria Querini[48] (1756); *Institutio ecclesiastica* di Bernardo da Bologna (1766); lo studio di Angelo Maria Bandini[49] su una "antica Bibbia" della Biblioteca Laurenziana (1786); opere profane: *Della perfetta poesia italiana* di Ludovico Antonio Muratori (1724 e 1770), *Philosophia versibus tradita* di Benedetto Stay[50] (1744), *Iter litterarium per Italiam* di Francesco Antonio Zacccaria (1757), l'edizione dell'*Eneide* con il commento di Charles de la Rue[51] (1764), l'edizione del Villoison[52] dell'*Iliade* (1788), il *Diario* di Rosalba Carriera[53] (1793); opere scientifiche: *Opere fisico-mediche* di Antonio Vallisnieri[54] (1733), *Doctrina spasmodicorum et convulsivorum morborum* di Friedrich Hoffmann[55], *De' principi della meccanica* del Riccati[56] (1772), uno studio di Angelo Maria Bandini sulle acque termali della Toscana (1789), *Com-*

---

[48] 1680-1755, Benedettino, Vescovo di Corfù; v.: *Bibliotheca Benedectino Casinensis sive scriptorum Casinensis Congregationis alias S. Justinæ Patavinæ.../.* Auctore Reverendissimo Patre D. Mariano Armellini, pars prima cum triplici indice, Assisii 1731, pp. 44-47; *Biblioteca Volante di Gio*: Cinelli Calvoli continuata dal Dottor Dionigi Andrea Sancassani, edizione seconda, tomo quarto, in Venezia, 1747, presso Giambattista Albrizzi Q. Girolamo; Dandolo, p. 171, *App.* p. 19; A. Baudrillart, *De Cardinalis Quirini vita et operibus*, Letitiae Parisiorum, Ex typis Firmin Didot, 1889; L. Fresco, *Lettere inedite di Benedetto XIV al Cardinale Angelo Maria Querini*, Venezia 1910; U. Baroncelli, *Il cardinal Angelo Maria Querini a due secoli dalla morte*, Brescia, Tipo–lito F.lli Giroldi, 1954; *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, a cura di G. Benzoni e M. Pegran, Brescia, Morcelliana, 1982.

[49] Su Angelo Maria Bandini (1726-1803) v.: Mazzucchelli, *Gli Scrittori d'Italia* cit. n. 47), II, p. 217; Tipaldo, I, p. 138; C. Frati, *Dizionario bio-bibliografico dei Bibliotecari e bibliofili italiani*, Firenze, Olschki, 1933, p. 45.

[50] Su Benedetto Stay (1714-1801) v.: *Fasti litterario-ragusini sive Virorum Litteratorum...*, auctore P. F. Sebastiano Dolci, a Ragusio ... Venetiis 1767, excudebat Gaspar Storti, p. 10; *Galleria di Ragusei Illustri*, Ragusa, Martecchini, 1841, p. 11; Gliubich, p. 287; *BLKÖ*, XXXVII, p. 273.

[51] Su Charles de la Rue (1643-1725) v.: *NBG*, XXIX, coll. 700-701.

[52] Su Jean-Baptiste Gaspard d'Ansse de Villoison (1750-1805), illustre grecista, v. *NBG*, XIII, coll. 1-18.

[53] Su Rosalba Carriera (1675-1757) v.: *EI*, IX, p. 157.

[54] Su Antonio Vallisnieri (1661-1730), professore di medicina pratica e teorica all'Università di Padova, v.: Tipaldo, III, p. 460; *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker*, III, Berlin - Wien, Urban und Schwarzenberg, 1934, pp. 698-699; *Dizionario di storia della salute*, a cura di G. Cosmacini, G. Gaudenzi, R. Satolli, Torino, Einaudi, 1996, pp. 228, 284, 513.

[55] Su Friedrich Hoffmann (1660-1742), insigne medico e chimico, v. *ADB*, XII, pp. 584-588; *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker*, V, Berlin - Wien, Urban und Schwarzenberg, 1931, pp. 256-259.

[56] Su Giordano Riccati (1709-1790), matematico e fisico, v.: Dandolo, *App*, p. 57; Tipaldo, VIII, p. 476; *EI*, XXIX, p. 241.

mentario sopra la vita e gli studi del Conte Giordano Riccati del Federici[57] (1790).

Quattro nipoti di Nicolò e Sebastiano hanno lasciato tracce più o meno rilevanti nella storia della cultura veneziana e italiana tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del successivo, dopo di che spariscono la Famiglia e la Casa Editrice, seguendo il destino di lento spegnimento di tutto ciò che era stato fiorente a Venezia prima del 1797.

Menzioniamo Giandomenico[58], Gesuita, missionario a Quito, che ha dato un grande contributo alla conoscenza dell'America latina in Italia; Nicolò[59], editore e traduttore; Giannantonio[60], erudito e buon traduttore dal greco; ma, al di sopra di tutti, Jacopo.

Questi ha curato la stampa degli ultimi quattro volumi dell'*Illyricum Sacrum* e ne stava preparando un nono, che sarebbe dovuto essere preceduto da un profilo dello stesso Coleti di mano del Moschini; ma questo volume non avrebbe mai visto la luce, ed il profilo è diventato un necrologio[61].

Il Coleti non aveva cessato di lavorare all'Opera: già nel 1889 il Faber, nel corso di una visita alla Biblioteca Marciana, aveva segnalato la presenza di un esemplare dell'*Illyricum sacrum* con annotazioni autografe del Coleti[62]; qualche anno dopo il Bulić riceve in dono da Mons. Michele Faloci-Pulignani un codice contenente aggiunte e correzioni, attribuibili al Coleti, al primo volume dell'*Illyricum sacrum*[63].

Ma una certa stanchezza sembra prendere il sopravvento; nella lettera con cui accompagna il dono di alcuni volumi del *Museo Illirico* al Seminario Vescovile di Padova, egli scrive al Bibliotecario:

---

[57] Su Domenico Maria Federici (1739-1808), bibliografo e scrittore, v.: Tipaldo, VIII, p. 476, *BLKÖ*, IV, pp. 156-157.

[58] 1727-1798; v. Io. Dominico Coletio - Sebast. F. Nic. N. - Ivlivs. Bernardinvs. Tomitanus, *Non. sine. Lacrymis*, typis ediderunt Coletii Fratres Moestissimi, an. 1799. Cal. Apr.; *NBG*, XI, coll. 134-135; Dandolo, p. 235; Tipaldo, IV, pp. 422-425; *BLKÖ*, III, p. 404-405; Sommervogel, II, coll. 1285-1288; IX, col. 73; *DBI*, XXVI, pp. 725-727; G. Giraldo Jaramillo, *El P. Juan Domingo Coleti y su diccionario histórico de la América Meridional*, "Estudios historicos" [Bogotà], 1954, pp. 113-146; L. A. León, *El P. Domingo Coleti y el autor de "Il Gazzettino Americano"*, Museo Histórico", 52 (1971), pp. 36-55; *DHCJ*, I, pp. 854-855.

[59] † 1812; v.: *NBG*, XI, col. 134.

[60] † 1818; v.: *NBG*, XI, col. 135.

[61] V. *supra*, nota 3.

[62] *Zur Entstehung von Farlati's "Illyricum Sacrum"*, "Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina", 3 (1895), pp. 388-395.

[63] F. Bulić, Accessiones et correctiones *all'*Illyricum Sacrum *del P. D. Farlati di P. G. Coleti, Manoscritto inedito*, Spalato, Narodna Tiskara, 1910.

> Compiuta l'opera dell'Illirico Sacro col tomo VIII, già per la stampa ben disposto, mi restano alquanto tomi mss. di documenti e materie la più parte inedite, e non ispregevoli, che non mi sono più d'alcun uso: Perché non vadano dispersi e consunti, ho risoluto di offrirli, tenue dono, a cotesta Sua Libreria, onde in essa si conservino, potendo servir talora a non inutili cognizioni agli studiosi ...[64].

Sta per compiersi la paradossale attività, iniziata nel 1795 con la donazione di alcuni volumi del *Museo Illirico* alla Biblioteca Guarneriana di S. Daniele del Friuli[65], di distribuzione per evitare la dispersione, forse nella speranza che qualcuno voglia continuare l'Opera, che rimane aperta. Se neppure il più longevo dei tre Gesuiti è riuscito a compierla in modo da non necessitare più di *accessiones et correctiones*, dopo Jacopo nessuno sarà più in grado non tanto di realizzare quanto anche solo di progettare qualche cosa di simile.

DESCRIZIONE DEI CODICI RITROVATI

Ms. Cic. 601

Codice cartaceo di 191 c. numerate, sec. XVIII, mm. 206 × 145. Legatura in cartone.

c. 1	Onomasticum.
c. 1v-4v	Indice delle fonti.
c. 5-11v	A
c. 12-18v	B
c. 19-29	C
c. 30-34v	D
c. 35-37v	E
c. 38-39	F
c. 41-43v	G
c. 46-47v	H
c. 48-51v	I
c. 51v-53	K
c. 55-58v	L
c. 61-66v	M
c. 67-69	N
c. 70-72	O
c. 74-81	P

64 Granić, *Raccolta di Manoscritti* (cit. n. 2), pp. 175-176.

65 L. Narduzzi, *Notizie storiche della Biblioteca Comunale di Sandaniele del Friuli,* San Daniele del Friuli, Grafiche Buttazzoni, 1975.

c. 84-86v	R
c. 88-95v	S
c. 97-102	T
c. 104-108	V
c. 109	Y
c. 112-113	Z
c. 114	Regioni d'Italia.
c. 117-191	Geographia / Realis / Excerpta à Stephano.

Ms. Cic. 602

Codice cartaceo di 267 c. numerate, sec. XVIII, mm. 207 × 145. Legatura in cartone. Titolo al dorso eraso.

c. 10-11	Ius Lex Cariandensis de Fluminib$_s$.
c. 13-16	Coronelli Atl: To: I. Idrografia / pag. 93.
c. 18-20	Vibius Sequester Virgiliano Filio / salutem.
c. 21-34v	Istria
c. 35-37v	To: I. Atlante: nell'Idrografia / Coronelli. pag. 93.
c. 40-46v	Fluuij Dalmatię Occidentalis.
c. 51-66v	Fluuij Dalmatię Orientalis.
c. 67-74v	Fluuij Croatię.
c. 75-79v	Fluuij Bosnię.
c. 80-89v	Fluuij Servię.
c. 90-97v	Fluuij Sclauonię.
c. 100-103	Coronelli. Atlante To: I. Idro/grafia pag. 108: Danubio.
c. 104-109v	Fluuiorum Vngarię /... / Catalogus.
c. 116-121	De Illyrico Montano.
c. 122-122v	Montes.
c. 124-125	Alpes Iulię.
c. 125v	Montes Istrię.
c. 126-132	De Alpib$_s$.
c. 135-140v	2 pars Illyrici. Mons Albius.
c. 146-150v	Quarta pars Illyrici / Montani / Mons Ardius.
c. 153-155v	Quinta Pars Illyrici / Montani / Mons Scodrus.
c. 157-158v	Mons Athos. et Datię.
c. 160	Montes Croatię et Bosinę.
c. 162-162v	Montes Dacię.
c. 164-165	Montes Pannonię.
c. 166-170v	Lib. Ptolomei Geographic / enarrationis /.../ Gallia III. Europę Tabula.
c. 172-173	Germanię Magnę Situs.
c. 174	Vindelicię Situs.
c. 175	Rhetię.
c. 176-176v	Norici Situs.

c. 178-179	Pannonię Superioris Situs.
c. 180-181v	Pannonię Inferioris Situs.
c. 182-185v	Illiridis Dalmatię, aut Liburnię.
c. 186-188v	Italię Situs.
c. 190	Sarmatię in Europa Situs.
c. 190v	Iazugum metanastarum Situs.
c. 191	Dacię Situs.
c. 192-192v	Musię Superioris Situs.
c. 194-195	Musię Inferioris Situs.
c. 196-197	Tracię Situs.
c. 198-199v	Macedonię Situs.
c. 200-201	Epiri Situs.
c. 202-208v	Itinerar$\tilde{\text{iu}}$ Antonini Augusti.
c. 209-211v	Observationes circa Illyricum antiquum.
c. 213-218	De Illyrici Maritimi / ... / et ęquoris utilitatib$_s$, et incommodis.
c. 219-227	Dalmatarum Laudes.
c. 229-231	De Illyrici Mediterranei soli / feracitate.
c. 233-238	ex Lib. VII. [...] Strabonis / de Dacis et Getis.
c. 239-240v	Strabonis Geographica cum Notis Causaboni / et aliorum.
c. 241-249v	Strabo lib. 7.
c. 251	Cap. IV Libri IV [a margine: Colchia. Amazones.].
c. 253-254	Cap. VII. [a margine: Mysia Sup. / et inf. Mysię anti/quę urbes]
c. 255	Cap. VIII. [a margine: Epirus. Epyri Vet. Flumina. Macedonię urbes].
c. 257-259v	[a margine: Pannoniarum / ciuitates. Pannoniarum Flumina.].
c. 261-261v	[a margine: Carneola iuxta Valerianum. Carneolę ciuitates].
c. 263-263v	Cap. XXX. Cap. XXXI.
c. 265-267v	Ex Anonyma Rauennati / Analecta.

Ms. Cic. 3218

Contiene 2 fascicoli.

Fascicolo 1: codice cartaceo di 378 c. numerate, mm. 301 × 220, sec. XVIII. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Martyrologium / Illyricum".

c. 10-11v	Caput I. Historici moliminis primordia ad mentem / Clementis XI. Pontificis Maximi ordinata: / unde palam fit, cui Martyrologium Illyricum: *Illyricarum Historiarum Specimen* inscribatur.
c. 14-15v	Lettere di Fabrizio Cardin, Roma 19 aprile 1720; Michelangelo Tamburini, 20 aprile 1720; anonima al Rettore di Zagabria *Balthassar Cherakozzi.*
c. 16-17	Caput II. (Quod una c$\tilde{\text{u}}$ tribus sequentibus est primi / capitis Confirmatio) Quare conspicua Natio Illyrica / per tot secula suo peculiari caruerit Martyrologio.

c. 18-19v — Caput III. De tribus Latebris sub quibus Sanctorum Illyri/ci Martyrologij nomina hactenus delituerunt. / Latebra prima: Vernacula Scrinia.

c. 20-23v — Caput IV. Secunda Latebra Chronica / Extranea.

c. 24-26 — Caput V. Tertia Latebra Martyrologia / Vetera.

c. 28-36v — Caput VI. Ut nouissima Latebra prima Principum / et Mȩcenatũ fauore auctoritateque patuerit.

c. 38-41 — Caput VII. Latebra Secunda et tertia / prȩclarissimorũ Bollandistarũ non ita / pridem reserauit doctrina.

c. 42-44 — Caput VIII. Quid per nos Bollandistis addendũ fue/rit, ut Illyrici Martyrologiũ expleretur.

c. 46-47v — Caput IX. Quomodo Illyrici Sacri / Illyricũ Martyrologiũ sit Speci-/men non qualecumque, sed Isago/gicũ.

c. 48-48v — Caput X. De quibus Prudentibus, qui / Illyricarũ Historiaru Opus impossibile / crediderunt.

c. 50-51 — Caput XI. Cur non cito ab effectis [possibiltate] / huius Operis comprobauerimus.

c. 52-53 — Caput XII. Illyrici Sacri peculiares partes, quibus / eiusdẽ [possibilitas] prêmonstrari potuisset.

c. 54-54v — Caput XIII.
Ad prȩmonstranda Illyrici Sacri [possibilitate] cur Martyrologiũ Illyricũ delectũ fuerit.

c. 56-56v — Caput XIV.
Martyrologium Illyricum Prolegomenis, et Appendicibus / instructum Sacri Lectionem Illyrici / facilem, et percommodam redditurum.

c. 58-60 — Caput XV.
Incipiunt Prolegomena peculiaria ad / Martyrologiũ Illyricũ. De Elogijs unde Marty/rologia conficiuntur, eorumque triplici specie / Species prima: ad normã Eusebij, et Hieronymi.

c. 62-63 — Caput XVI.
Martyrologij Hieronymiani Stylus elogialis / a censuris vindicatur.

c. 64-66v — Caput XVII.
Elogiorũ, quibus constare debent Martyro/logia Species secunda: ad normã Bedȩ, et Vsuardi / Accedit Martyrologorũ Genealogia ab Eusebio ad Baroniũ.

c. 68-70 — Caput XVIII.
Elogia Martyrologica tertiȩ speciei ad nor/mam Adonis, et Notheri.

c. 72-81v — Caput XIX.
De Quadruplici Classe Seruorum Dei, quorum / nomina, elogia, et solemnia hoc Mariyrologium conficiunt. Ex / Opere celeberimo de Sanctificationibus, / et Beatificationibus, / Bonomiȩ nuper edito.

c. 82-85v — Caput XX.
De *Beatorum*, et *Sanctorum* Illyricorum / vario charactere.

c. 86-87v	Caput XXI. An Divos pro *Sanctis*, et *Beatis* dicere liceat.
c. 88-92	Caput XXII. Seruorum Dei tertia, et quarta classis in / Martyrologio Illyrico: *Venerabiles*, et / *Piissimi*.
c. 93-98	Caput XXIII. De Prouincijs Illyrici Magni unde facta / est Collectio Sanctorum, qui in Illyrico Marty/rologio annunciantur. Et primum iuxta / Politicam Dispositionem.
c. 99-102v	Caput XXIIII. De iisdem Prouinciis Illyrici Magni / secundam Ecclesiasticam Dispositionẽ.
c. 105-113v	Caput XXV. Singularum Illyricarum Prouinciarum Ciuitates / et Ecclesię quę Martyrum aliorumq: Sanctorum in Illyrico Martyrologio contentorum patria, vel palęstra fuere. / Pars p.ª Ecclesi Latinę.
c. 115-118	Caput XXVI. Singularum Illyricarũ Prouinciarũ Ciuitates, et / Ecclesię, que Martyrũ aliorumque Sanctorũ in Illy/rico Martyrologio contentorũ patria fuere. [a lato:] Pars 2ª, Ecclesię / Greco-Rasciane.
c. 119-120v	Caput XXVII. Illyricarum Prouinciarum Theatri, per quod no-/strum Martyrologium spatiatur, suo tempore quatuordecim ma/gnis Tabulis exhibendi necessaria delibatio.
c. 121-122v	Caput XXVIII. Tabula Geographica exhibens Nomina Locorum, quę / in hoc Martyrologio memorantur, cum singularum / unius cuiusque nominis variarum notitia.
c. 124-128v	Caput XXIX. Non ab unoquoque Loco Illyrici Theatri Sanctos nostri / Martyrologii collectos esse. Notio Pretermissorum, / et Prętermissionem [*sic*!] ratio.
c. 130-131v	Caput XXX. De Annalibus Fluminensibus, ex quibus admirabilis / Translatio Almę Domus Nazarenę in Dalmatiam, et Picenũ / plurimis mensibus, et diebus in Illyrico Martyrologio comemoratur, et ce/lebratur.
c. 132-132v	Caput XXXI. Stemma Sanctorũ propinquorum / Sancti Martini Turonensiũ Episcopi ex / sabariensi Pannonia.
c. 134-136	Caput XXXII. S. Venerę aut Veneris Nomen non supersti/tiosa religione, sed Ecclesiastica Libertate usur/pandum.
c. 138-138v	Caput XXXIII. De Sancti Constantini Magni Imperatoris ce/lebri Baptismate, uno substantia, et cęremonia trino.
c. 139-141v	De / Constantini Magni / Baptismo, / Eiusque Loco, tempore / et Ministre / Sententia Prima.
c. 144-145v	Caput XXXV. De Persecutoribus, et Persecutionibus.
c. 146-149	Caput XXXVI. Martyrologij Illyrici Indices quatuor ualde / uides pręlibantur, et explicantur.
c. 150-151	Caput XXXVII. De Catalogo Sanctorũ Illyricorũ quo/rũ dies celebris ignoratur.
c. 152-154v	Caput XXXVIII. De Elencho triplici Sanctorũ Slauonicorũ / post Indices Sanctorũ Illyricorũ depromendo, / ne isti cũ illis commisceantur.

c. 155-156v	Caput XXXIX. Redeunt Prolegomena Opus maius. De secun/da editione primi Prospectus Illyrici Sacri, et prima / secundi; cum Illyrica Bibliotheca, et Elencho Ar/chiuorum unde corrogata.
c. 157-158v	Caput XXXX. In Illyricis quam necessaria Historia / secularis ante Ecclesiasticam.
c. 159-161	Caput XXXXI. Historia Secularis non quantulacunque sufficit ad / Ecclesiasticę nostræ intelligentiam, et præparationem: eius ad rem concinan/da Viri Excelsi paradigma.
c. 163-164v	Caput XXXXII. Paradigma Secularis Historię ad usũ, et firmamen/tũ Ecclesiasticę, nobis ab amplissimo Condi/tore commissũ, et intra decenniũ / executioni mandatũ.
c. 165-166	Caput XXXXIII. Vt pereuntibus fortuito uniuersis pręlo para/tis de Illyricanis Historijs, ex hoc tamen uno /Martyrologio totius instituti Operis idcę, et / semina erui possent.
c. 167-168	Caput XXXXII. Iterũ de toto Opere in hac / Isagoge Martyrologica / pręconcepto. [cancellato]
c. 169-172	Caput XXXXIV. De Stylo, et Elocutione.
c. 173-178v	Caput XXXXV. De Symbolica Fronte primi voluminis / et cętero-rum.
c. 180-182	Caput XXXXVI. De Adiiciendis, reiiciendis, et comendandis / ad normam Martyrologii Baroniani. Pa/ranesis ad venerandos Pręsules, et spe/ctabiles Literatos Stationis / Illyricę.
c. 184-220v	Indice dei Martiri illirici.
c. 184-185	D
c. 186-189	E
c. 190-192	F
c. 194-197v	G
c. 198-203v	I
c. 204-210	A
c. 212-213	B
c. 214-219v	C
c. 220-220v	Z
c. 222-298	Additio Tertia / Index Geographicus.
c. 299-331	Seguito dell'indice dei Martiri illirici.
c. 299-301	H
c. 303-306v	L
c. 307-316	M
c. 319-320v	N
c. 321-321v	O
c. 323-328v	P
c. 329	Q
c. 330-331	R
c. 333v-334	Menologio luglio-dicembre.
c. 335-353	Seguito dell'indice dei Martiri illirici.
c. 335-340	S
c. 341-343	T

c. 345-348	V
c. 349	X [Z]
c. 351-353	Rinvii ad opere agiografiche.
c. 356-358	Eminentissimo, et Reuerendissimo Principe / Petro Marcellino S.R.E. Cardinali Corradino, Episcopo / Tusculano uniuersę Illyricę Historię mecęnati, Pro/motori, Fautori munificentissimo.
c. 359-365	Nuncupatis.
c. 367-370	Illyrici Sacri / Specimen Isagogicum / Martyrologium Illyricū / cum / Prolegomenis et Appendicibus Operis Epitomen / continentibus.
c. 373-377v	Martyrologium Illyricum, / Illyricarum Historiarum Specimen Primū.

Fasc. 2: 24 pp. a stampa.

PROSPECTUS / ILLYRICI SACRI, / cujus / HISTORIAM DESCRIBENDAM, / typisque mandandam suscipit / P. PHILIPPVS RICEPVTI / SOCIETATIS JESV SACERDOS. / PATAVII. MDCCXX / EXCVDEBAT JOSEPVS COMINVS / SUPERIORUM PERMISSV.

Ms. Cic. 3219

Codice cartaceo comprendente 54 fascicoli legati insieme; 10 c. non numerate + 230 c. numerate; mm. 296 × 207; sec. XVIII. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Constantiniana / II".

fasc. 1	4 c. non numerate.
	Controversia / De Loco, Tempore, et Ministro / Baptismi / Constantini Magni Imperatoris / Proemium / Illyricę Historię materiis
fasc. 2	6 c. non numerate.
	Introduzione alla controversia sopra il / Battesimo di Costantino
fasc. 3	8 c. numerate.
c. 1-3	De Loco, Tempore, et Ministro Baptismatis Constan/tini M. Imperatoris
c. 5-8	Caput Primum
	Vere aliquando, et diu uiguisse sententiam, / tam ętati nostrę inauditam, de tempestivo / Constantini priuato adhuc juuenis in Illyrico / baptismate, plurimorum testimonio demonstratur.
fasc. 4	2 c. numerate.
c. 9-10	Caput II
	Historia prima de baptismate a / Constantino magno adhuc adolescente / suscepto. Ex Actis Inuentionis Sanctę / Crucis, Auctore ut creditur, Eusebio Episcopo / Naissensi coęuo Extat in Bibliotheca / Vaticana codice 523, pag.144. collata / cum plurimis exemplis cum typo editis, tum / manu exaratis.
fasc. 5	3 c.
c. 13-[15v]	Caput III

	De antiquitate huius historię, eiusque / auctoris excellentia.
fasc. 6	6 c.
c. 17-[22]	Caput IV Ecgraphorum descriptę historię numerus, plane ingens, atque singularis / pręstantia declarant. Quam magna sit / ei fides habenda.
fasc. 7	4 c.
c. 23-[26]	Gelasii Papę censura non rejcit, sed poti/us comendat Acta Inuentionis S. Crucis, / unde desumpta est Baptismi Constantini / adhuc pubescentis Historia Tra c. 23v e c. [24] : Dentro al cap. V. vanno inseriti due frammenti uno da Surio, e l'altro da Cosimo ...
fasc. 8	3 c.
c. 27-[29v]	Cap. VI. Causa mature accepti a Constantino Baptismi / mira Dominicę Crucis ad Danubium / Apparitio
fasc. 9	2 c.
c. 31-[32v]	Caput VII. Adversus nonullos, qui Crucis ad Danu/bium Apparitionem inter Fabulas rejiciunt.
fasc. 10	3 c.
c. 33-35v	Caput VIII. Altera causa postulati tempestive a Constantino / baptismi prodigiosa de Sarmatis victoria / ab. Aliquibus ad provectam illius aetatem mali / protracta.
fasc. 11	6 c.
c. 37-[42]	Caput VIIII. Post Crucis ostentum illatamque Barbaris ad Danubium cędem / illico conversum / et baptizatum fuisse Constantinum ex ante actę Vitae re/bus gestis ostenditur.
fasc. 12	7 c.
c. 43-49	Caput X. Idem planum fit ex rebus a Constantino / post Danubii prodigia Sanctissime perpetratis.
fasc. 13	3 c.
c. 51[53v]	Caput XI. De Tempore, quo Constantinus, ado/lescente baptismum adiit, anno videlicet / CCXCI. Et anno susceptũ Imperiũ XII.
fasc. 14	2 c.
c. 55-[56v]	Caput XII. De Loco, ubi Constantini baptisma cele/bratum fuit, nempe Naisso eiusdem patria; / Dardanię Illiricę Vrbe.
fasc. 15	4 c.
c. 56-[59v]	Caput XIII. Eusebium Episcopum / Naissensem quem plurimi cum aliis ęqualibus / Eusebbis perperam confunderunt, Constantiniani / baptismatis ministrũ fuisse
fasc. 16	3 c.
c. 60-[62v]	Caput XIV. De S. Eusebio Ministro baptismi Con/stantini cum S. Silvestro Papa ab anti/quis Agiologis in Historiis Sanctorum permixto
fasc. 17	1 c.

c. 64	Caput XV. Altera Historia Bap̃mi Naissensis ex Vita S. Siluestri Romani Pontificis à Me/taphraste edita, et à Lippomano traducta, / ubi plurima, quę ab Actis S. Eusebij Episcopi Naissensis auulsa fuerunt, et alio / miris modis detorta
	Caput XVI. Eadem Historia ex ead. uita S. Sil/vestri Actis parit. Eusebianis inferta.
	Cap. XVII. Historia Bap̃mi Naissensis ex Actis / S. Eusebij ad Acta S. Siluestri transcripta / suo Loco restituitur, et ab interpolationibus / expurganda.
fasc. 18	4 c.
c. 66-69v	Cap. XVIII et Vltimum. Sternitur via ad conciliandū cum Naissensi / Romanum, et Nicomediensem baptismum / binis Tractatibus, huic / mox subiiciendis.
	De / Loco / Tempore, et Ministro / Baptismi Constantini / Sententia Secunda / Romanorum, et occidentalium asserentium, Constantinum / non ita pridem, sed anno dumtaxat Imperii XVI. / Christi CCCXXIV. Romae per Silvestrum / Papam baptismo fuisse initiatum.
fasc. 19	2 c.
c. 72-[73v]	Caput I. Colliguntur quinque systemata, in quę Romanorum / Sententia distrahitur.
fasc. 20	5 c.
c. 74-[78]	Caput II. Romanorum Sententię de / Costantini baptismate syste-/ ma primum probatissi/mum. Ex Breuiario / Romano ad Diem 31. / Decemb.
fasc. 21	2 c.
c. 78-[79]	Cap.III.
	Sententiae Romanorum de Constantini baptismate systema / secundum; Auctore cardinali Baronio, postea retractatum.
fasc. 22	6 c.
	Caput IIII. Fundamenta, quibus descriptū superiori capite Baronii systema nitebatur.
fasc. 23	4 c.
c. 88-91	Caput V. Responsio ad proposita / Baroniani sistematis / fundamenta.
fasc. 24	4 c.
c. 92-[95]	Caput VI. Baronii palinodia perperam a nonnullis contempta.
fasc. 25	6 c.
c. 96-[101]	Caput VII. Diluuntur alia argu/menta, qua Baronij pa/linodiam contemnentibus / possent Suffragari
fasc. 26	4 c.
c. 102-[105]	Caput VIII. Sententię Romanorum de baptismate Constantini / systema tertium item baronianum; sed ab Auctore in mo/dum dumtaxat paradigmatis concinnatum.
fasc. 27	5 c.

c. 106-110v	Caput VIIII. Romanorum sententię de Constantini baptismo systema quartum / Auctore Francisco Macedo; paucies probatum.
fasc. 28	4 c.
c. 112-[115]	Caput X. Explicatur quidam Locus Eusebii Cęsariensis. Qui favere / videtur P. Macedi Sententię, quod Constantinus non / vetus Catechumenus, sed recens Gentilis ad Romanum / Baptismum accesserit.
fasc. 29	2 c.
c. 116-[117v]	Caput XI. Romanorum sententia / de Constantini baptismate / juxta Baronii, et Macedi / sistemata, non est, ut / quidam existimarunt, / Romanę Ecclesię, multo / minus Christianę Reip / Traditio
fasc. 30	3 c.
c. [118-120]	Caput XII. Romanorum sententię de Constantini baptisma/te systema quintum, Clarissimi Praesulis Fran/cisci Blanchini, seu potius explicatio, et confir/matio primi ex Romano Breviario desumpti. Trifariam diuiditur: pars prima, et secunda
fasc. 31	3 c.
c. 122-[124v]	Caput XIII. Continuatio Partis secundę Blanchiniani / Systematis
fasc. 32	2 c.
c. 126-[127v]	Caput XIV. Systematis Blanchiniani pars tertia: / et Romani baptismatis cum Naissensi conci/liatio
fasc. 33	2 c.
c. [128-129v]	Caput XV. Superioris capitis doctrina explicatur exemplis / et Romani baptismatis cum Nais/sensi concordia stabilitur
fasc. 34	5 c.
c. 130-[134v]	Caput XVI. Varia sacrarum ablutionum genera, quę / pręter baptisma, Regenerationis Sacra/mentum, Romani veteres usurpabant.
fasc. 35	7 c.
c. 136-[142]	Caput XVII. Explicata sacrorum baptismatum genera / a Baptismate Regenerationis diversa, Ro/mano Constantini baptismati accomodantur, / et cum Naissensi facili, obsequentique / ratione conciliantur.
fasc. 36	5 c.
c. 144-[148v]	Caput XVIII. Romano Baptismati / secundum systema Blanchinianum explicato / neque Constantini Baptisterium, neque uultus Apostolorum officiunt.
fasc. 37	4 c.
c. 150-[153]	Caput XIX. Et ultimum. Cui tempori consignandum sit Roma/num Constantini baptisma, et quid in eo / a S. Siluestro Rom. Pontifice pręstitum / fuerit.
c. 154	De / Loco Tempore, et Ministro / Baptismi Constantini / Sententia Tertia / Orientalium, Transalpinorum, qui se Eusebianos / vocant, existimantium ad extremam vitae periodum / anno aetatis suae LXI. Aeræ christianæ CCCXXXVIII. / prope Nicomediam in Bithi-

	nia Constantinum ab Eu/sebio eius Urbis Episcopo baptismum suscepisse.
fasc. 38	1 c. numerata.
c. 156	Caput I. Eusebii Cœsariensis Loco, ubi loquitur de / baptismo Nicomediensi. Ex Constantini / uita cap. 6i. et segg.
fasc. 39	3 c.
c. 158-[160v]	Caput II. Colliguntur variæ variorum interpre/tationes in Loca Eusebii de bapm̃o Constantini / ad mortem usque dilato, infra seorsum discutien/dæ.
fasc. 40	4c. numerate.
c. 162-165	Caput III. Locorum Eusebii interpretatio prima: Lava/crum Nicomediense non fuit verus baptismus, sed Pęnitentiae, aut Confirmationis sacramentum. Dum/taxat Pia non vera.
fasc. 41	6 c. [66]
c. 165-[170]	Caput IV. Interpretatio Secunda: lavacrum Nicome/diense nil aliud fuit, quam solemnis, et pri/mus Constantini catechismus. paucorum nec / vera, nec pia.
fasc. 42	6 c.
c. 171-[176]	Caput V. Interpretatio III. Nicomediense Lava/crum verum fuit, divinumque baptismi sacra/mentum sed a Constantino ad mortem usque dilatum; de quo nihil [...] adeo perspicue narravit Eusebius, ut nullum / dubitandi locum reliquerit. Plurimorum / est, sed non omnium, / ut dictant Eusebiani.
fasc. 43	7 c.
c. 177-[183]	Caput VI. Ex aliis Eusebii locis ostenditur mentem ejus / in Vita Constantini longe aliam fuisse ab inter/pretatione tertia de sacramento baptismi ab eodem / usque ad extremum perducto.
fasc. 44	7 c. non numerate.
c. [185-191v]	Caput VII. Interpretatio Quarta. Tertiae patrocinatur, et anti/quam in seros annos Sacramentum baptismatis / rejiciendi quorumdam consuetudinem infirmis ar/gumentis tuetur.
fasc. 45	1 c.
c. [193]	Caput VIII. Responsiones ad argumenta ab Auctoribus / tertię et quartę interpretationes proposita.
fasc. 46	5 c. non numerate.
c. [195-199]	Caput IX. Interpretatio Quinta. Naissense lavacrum / non est verum sacramentum, sed aliquis dum/taxat simplex baptismus. Hęc interpretatio viam / asserit ad genuinam Eusebii mentem pernoscendam, / dum̃odo non semel tantum Constantinum, dum / viveret, accepisse huismodi baptismum intelli/gatur.
fasc. 47	5 c. non numerate.
c. [201-205]	Caput X. Baptismus Nicomediensis refertur ad Baptis/mum S. Ioannis, seu Iordanis.

[66] Il n° di c. 165 è ripetuto 2 volte.

A destra :	Interpret.° sexta. Nicomediense La/vacrum ad baptismum illum, quem olim / Ioannes in Iordane ministrabat, longe alium / ab eo, quem Christus int. sacramento Ecclesię / reliquit, est referendum. Accedit ad / sententiam Eusebii.
fasc. 48	1 c.
c. [207]	Caput XI. De Veritate Baptismatis Ioannis, / eiusque inter Fideles usurpatione ad no/stram usq. gratum ne dum ad tempora Con-/stantini valde celebri, atque frequenti.
fasc. 49	1 c.
c. [209]	Caput XII. Quę diximus de veritate, et celebritate / Baptismatis S. Johannis quàm benè con/gruant historię lauacri a Constantino Ma/gno Nicomedię suscepti, et ab Eusebio de/scripti. Atque ita Interpretatio sexta sta/bilitur, et velut optima confirmatur.
fasc. 50	4 c. non numerate.
c. [211-214]	Caput XIII. Interpretatio septima. Eusebius loquitur de Baptismo / Ioannis, sed nullum pręter hunc tribuit Con/stantino Baptismum. Prima pars vera, falsa / altera.
fasc. 51	4 c. non numerate.
c. [215-218v]	Caput XIV. Interpretatio octaua: ex Nicomediensis la/vacri loco, Nicomediensis quoque Minister infer/tur: sed Dialectica, quam postea ipsi auctores / reprobant.
fasc. 52	6 c. non numerate.
c. [219-224]	Caput XV. Interpretatio Nona. Ab Aeretico Admi/nistro contaminatum infertur Baptisma, et / Suscepientis miserabilis exitus. Adversatur pu/blicę pietati, et comuni sententię.
fasc. 53	6 c. non numerate.
c. [225-230v]	Caput XVI. Interpretatio Decima, et ultima. Nicome/diense lavacrum non tam fuit divini susceptio / baptismatis, quam eiusdem sacrilega iteratio. Auctor palinodiam cecinit.
fasc. 54	1 c. numerata.
c. 230	Caput XVII. Controversiæ conclusio, et Nicomediensis / cum Romano atque naissensi baptismate / conciliatio. Appendix. De Orthodoxia, Sanctimonia, et Fide Historica Eusebij Cęsariensis, qui Nicomediensem, et supremum Constantini baptismum in Ecclesiasticos fastos invexit. Cap. I. Propositæ disceptationis consilium. Cap. II. De orthodoxia Eusebii. Cap. III. De Sanctimonia. Cap. IV. De Fide Historica.

Ms. Cic. 3220

Codice cartaceo di 32 fascicoli, ciascuno con numerazione propria, mm. 292 × 202; sec. XVIII. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Constant. / III".

fasc. 1	5 c. non numerate.
	Sopra il Battesimo di Costantino M.
fasc. 2	16 c. numerate.
	Pro Constantini Baptismo.
fasc. 3	4 c. numerate da 92 a 95.
	De Baptismo Constantini.
fasc. 4	10 c. numerate da 171 a 180.
	Del B.^{mo} di Costantino M.
fasc. 5	8 c. numerate da 223 a 230.
	Caput II. Controuersia de Baptismo Constantini discussa.
fasc. 6	2 c.
c. 84-[85v]	Applicanda Conuersioni S. Helenę Aug. / 18. Aug.
fasc. 7	29 c. non numerate.
c. [1-4]	Baptisma Nicomediense.
c. [4v-8v]	Caput III. / Locorũ Eusebij interpretatio prima; Lava/crum Nicomediense non fuit verus baptismus / sed poenitentię aut confirmationis Sacramentum.
c. [9-16]	Caput IV. / Interpretatio Secunda. Lavacrum Nico/mediense nil aliud fuit, quã solemnis, et / primus Constantini Catechismus Paucorũ / nec vera, nec pia.
c. [16-23]	Caput V. / Interpretatio tertia Nicomediense / Lauacrũ uerũ fuit, diuinumque / baptismi sacramentũ sed a / Constantino ad mortem / usque delatũ; idque / adeo perspicue narrauit / Eusebius ut nullũ / dubitandi locũ reliquerit. / Plurimorũ est, sed non prorsu / omniũ ut dictitant. / Eusebiani.
c. [23-29v]	Caput VI. / Ex aliis Eusebij locis ostenditur mentẽ / eius in Vita Constantini longe / aliã fuisse ab interpretatione / tertia de Sacramento baptismi / ab eodẽ usque ad extremũ / perducto.
fasc. 8	11 pp.
p.1	Caput IV [...]. / Caput V [...]. [Sono cancellati. Il cap. VI manca].
	Caput VII.
pp. 1-2	Interpretatio quarta. Tertię patrocinatur et inte/grum in suos annos Sacramentũ Baptismatis / rejiciendi quomdam consuetudinem infirmis ar/gumentis.
pp. 3-11	Caput VIII. Responsio ad argumenta ab / Auctoribs. tertię et quartę Inter/pretationis. proposita.
fasc. 9	7 c. non numerate.
	Caput IX. Interpretatio quinta. / Naissensi lauacro non Sacramenti veritas, / [s]ed simplices dumtaxat eiusdam Baptismatis / ratio et tribuenda. Hęc Interpretatio genuinã / Eusebij mentem incipit patefieri dummodo / huismodi Bapmũ simplex unicus / tota uita fuisse non intelligitur.
fasc. 10	7 carte numerate + 3 c. non numerate.
	Caput X. / Interpretatio sexta / Bapmũs Nicomediensis ...
fasc. 11	1 c. non numerata.

Caput XI. / De Baptismate S. Ioannis, eiusq. Institutio/ne et veritate, et celebritate usq: ad tempus / Constantini M., adque adeo ętatem nostram incustodita.

fasc. 12 2 c. non numerate.
Capo ... / Raccolta di alcune notizie istoriche intorno / al Fiume Giordano, e al famoso battesimo di Gio/vanni, le quali seruono di primo, e rimoto / per intendere la vera mente di Eusebio Cesariense / nel passo oue discorre del Battesimo da Costantino / Imperatore descrito sino alla morte.

fasc. 13 8 pp.
Caput. Bap̃mus Ioannis.

fasc. 14 8 c. non numerate.
Caput XII. / Quæ constant de Instit.[e], Veritate, et Celebritate Baptismatis S. Joannis quàm benè congruant Historia Lavacri à Constanti/no M. Nicomediæ suscepti, et ab Eusebio Cæsariensi descripta.

fasc. 15 12 c. non numerate.
Caput XI. Baps̃mus S. Ioannis. Interpretatio septima, quod lavacrum decessuri Con/stantini nil aliud fuerit, quam certa, et usitatissima Ec/clesię Orientalis cęrimonia, sic ut ille absque baptismo / e vita migraverit, viam quidem sternit ad veram / interpretationem, ipsa vero improba est, et falsa.

fasc. 16 1 c.
Caput XII. / Optima, et vera interpretatio, si dicatur: Eusebi/um sensisse a Constantino e vivis excessuro baptismum / fuisse susceptum, non eum, quem Christi, et Regenera/tionis, sed quem Ioannis, et Poenitentiae sacrae Litterae / appellant.

fasc. 17 4 c. non numerate.
Caput XIII. /Interpretatio septima: ex Nico/mediensibus lavacris loco [illeggibile] deducitur / et Nicomediensis Minister: sed Dialectica / quam postea ipsi auctores reprobant.

fasc. 18 7 c. non numerate.
Caput XIV. / Interpretatio Octava: Ab Heretico Administro / contaminatum infertur Baptisma, et Suscipientis Mi/serabilis exitus.

fasc. 19 10 pp.
Caput XV. Interpretatio Nona et Ultima; Nicomediense Lavacrum non tam fuit diuini Susceptio Ba/ptismatis, quam eiusq. Sacrilega Iteratio.

fasc. 20 5 c. non numerate.
Caput XIV. / Sententia de Bapmo Constantini usq: ad / supremum uitæ tempus dilato explicatur: / et Testimonia quib: innititur in mediun / proferuntur.

fasc. 21 5 c. non numerate.
Diluuntur nonnulla Constantini / Sanctimonia aduersantia, quæ perpe/rum aliqui ab Eusebij loco de Nicome/diensi baptismate / deduxerunt

fasc. 22. 5 c. non numerate.
Caput XVII.
[cancellato].

fasc. 23 10 c. non numerate.
Caput XVIII. / Soluuntur quædam dubia de / Constantini Baptismate secundū /Eusebianorū Sententiam.

fasc. 24 6 c. non numerate.
Caput XV. Eusebium Lauacri Nicomediensi nomine / haud intellixisse Baptismi Sacramentum, / sed aliquid aliud à Bapmo Naissitano, et / Romano eius. diversum.

fasc. 25 2 c. non numerate.
Cap. III. et IV.

fasc. 26 7 c. non numerate.
De Tertio Constantini M. Imp. / Baptismate; / Nicomediȩ in Bythinia celebrato. / Caput XIV.

fasc. 27 8 pp. numerate da 15 a 16 e da 7 a 12.
Caput IV. / Vehementer hallucinantur ii qui male de / Eusebio sentientes ejus de baptismo Constantini / sententiam modis ab hujus pietate, et illius ingenuitate / prorsus abhorrentibus interpretantur.

fasc. 28 1 c.
Prima interpretatio refellitur de permissa Constantini / tempore baptismum differendi ad extremum usque spiritum / consuetudine.

fasc. 29 2 c. non numerate.
Caput III. /Vnde factum ut Eusebiani descriptum locum expli/cantes in tot, tamque contrarias opiniones distrahantur.

fasc. 30 2 c. non numerate.
ΕΥΣΕΒΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΜΦΙΛΙΟΥ / ΕΙΣ ΤΟΝ ΒΙΟΝ ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ / ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ τοῦ βασιλέως / ΛΟΓΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟΣ / κεφάλαιον α΄.

fasc. 31 3 c. non numerate.
Riflessioni / per il Capo Penultimo.

fasc. 32 5 c. non numerate.
Caput. / Animadversiones in Titulum De Veritate / Interpolatione, et Auctore.

fasc. 33 2 c. non numerate.
Annotationes, et Varia.

fasc. 34 13 c. non numerate.
La Controuersia sopra / il Battesimo di Costantino Magno / con un progetto di conciliare li / diuersi pareri.

Ms. Cic. 3221

Contiene 10 fascicoli di misure varie, legati insieme, ciascuno con numerazione propria, mm. 295 × 215, sec. XVIII. Legatura in cartone. Il titolo è illeggibile.

fasc. 1	4 c. numerate da 155 a 158. S. Helena / De Historiographis Britannis, qui scripserunt S. Hele-/nam, et, Constantinũ Britannos fuisse. Judicium Sauiorum / Britannorũ mendaces eos, et fabularum fabros fuisse pag.ª / 261. Ex Hist.ª Britannica.
fasc. 2	6 c. numerate: 8, 17-21. Conuersio S. Aug.ę Helenę
fasc. 3	2 c. non numerate. Ex. Ms.º Vallicellano pag. C II.[102] / in Festivitate sc̃tę Helenę
fasc. 4	1 c. [verosimilmente conteneva altre c. , ora perdute]
fasc. 5	5 c. numerate. 372 a 377. Festa di S:ª Elena si celebra li 8 di Febraro nel Mon:º di Trebigne.
fasc. 6	1 c. Index Capitu / Vitę S. Helenę [v. *intra*, fasc. 9].
fasc. 7	1 c. numerata 78. S. Helena.
fasc. 8	2 c. numerate 261-262. [a ciascuna c. è incollato un foglio]. D e S.tę Helenę [illeggibile] / Index.
fasc. 9	52 c. numerate da 5 a 56.
c. 5-10v	Caput... / S. Helenę Mtr s Constantini / Magni Patria, et Nuptię
c. 11-15v	Caput III. / De S. Helena Constantini Magni / Matre, Illyrica, Dalmatica, Brettiana, / et non Britanna, et multo minus Bythina.
c. 17-24v	Caput IV. / De Genere, Connubio, Prole, Re/pudio, Reditu, et Obitu Helenę [tra c. 21-22 inserite 2 c.]. S. Helenę patria, et / Nuptię
c. 25-25v	Bayerlink.
c. 27-36	S. Helena Mat̃. Constantini.
c. 38-40	Excerpta de Elena [...] à Baronio.
c. 41-47v	Ex [...] Vita S. Constantini / Magni Imperat. et S. Helenę Matris.
c. 49-51v	Continuatione d.ª Vita di S. Helena.
c. 53-55v	De S. Macario Hier. ep.º qui interfuit Crucis / Inventioni, Die eius Natali 10. Maÿ.
fasc. 10	46 c. numerate da 105 a 150.
c. 105-106	Brachia Insulae Illyrici.
c. 106	carta sciolta contenente un indice di fonti.
c. 107-108v	Historia Anglicana Ecclesiastica [...] / De Helena Constantini Matre / caput XIIII
c. 111-115	Historia Anglicana Eccl̃a à primis gentibus susceptę / fidei incunabulis ad nostra ferè tempora deducta ...
c. 116-119v	Cap:2. De Fide xpña [...] imperante / Lucio in Britania suscepta ...
c. 120-121	Ex Petro Natali / In Festo Inventionis S. Crucis.
c. 123-125v	ancora sull'Invenzione della Croce.
c. 126-126v	[cancellato]

c. 127-128 De Constantio et Constantino / ex Nicephori Historia.
c. 129-132v Caput II. / Constantius [...] amplectitur xpña Religioñe ...
c. 133-138v Caput 2. / De Constantio, alijs Constantino Chloro, / Constantini Magni Genitore Illyrico, / Dardano, Naisiensi.
c. 141-150v Della Conuersione di Costanzo, Costantino / Elena, e degli altri loro Famigliari.

Ms. Cic. 3222

Codice cartaceo contenente 50 fascicoli, di varie mani e di vario formato, ciascuno con numerazione propria; sec. XVIII. Legatura in cartone.

fasc. [1]
c. 94-99v Comites Zentę Ex Ducange De familijs Dalm. pag.144.
fasc. [2]
c. 239-242 Balsa, Signore di Zenta.
fasc. [3]
c. 186-206v Della Famiglia del Balso.
fasc. [4]
c. 3-7v Albani, seu Balsa.
fasc. [5]
c. 309-314 Origine di Casa Albani.
fasc. [6]
c. 5-30v Gentis Albanę Pontificię Genealogia.
fasc. [7]
c. 8-9v Latij ex And. Comn.
fasc. [8]
c. 20-20v Albani.
c. 22-24 Genealogia Familię Alba/nę Clemente CI. Summo / Pontifice Insignis.
c. 25v Lazarus Grebelianouich / primus Seruię Despotes 1372.
c. 26-27v Delli Despoti della Seruia, e della Rassia.
c. 28-29v Relatione della Stirpe de lazzi scritta da mé Frat' Antonio di Mõte/murro.
fasc. [9]
c. 20-20v Se la famiglia de Lazzi sia più nell'Albania, e in qual Città, Ó Luogo / si ritroui.
fasc. [10]
c. 32-41v Della Fam.ª Laz, ora Albani.
fasc. [11]
c. 15-15v Di Stefano Lazogli.
fasc. [12]
c. 43-50 Della famiglia Lazzari, ò Lazzogli.
fasc. [13]
c. 249-255 Capo / Succinta Notitia della Casa Brebirese.

fasc. [14]	
c. 220-222	Della Fam.ª Breberese / olim dè Subich.
fasc. [15]	
c. 218-225	Brebiresi.
fasc. [16]	
c. 229-229v	De Brebirentib$_s$ Generalia.
c. 230-235v	Genealogia d.ª casa Regia Marnauich.
fasc. [17]	
c. 262-275v	Notizia Succinta / Degli Antichi Conti della celebre / Casa Cazichi.
fasc. [18]	
c. 43-45v	Genealogia Lucarea / Nob. Familiae Marcovich
c. 16-17	Copia di lettera di Federico II.
fasc. [19]	
c. 12-13	Copia di lettera di Carlo V.
c. 14-15	L'anno 1733. allì 26. d'Agosto il Sig.ʳ / Co: Antonio Marcouich presentò al nostro Museo / Illirico le seguenti Memorie della sua nobilissim, / et antichissima casa.
fasc. [20]	
c. 1-12	La Famiglia Ginañi, o Zinani, secondo che trouasi diuersa/mente scritto il di lei Cognome, o nelle Storie, o negli Instro/menti, o in qualunque antica Memoria, trasse la sua pri/ma Origine.
fasc. [21]	
c. 66-[70]	D̃no Stefano Bucò tratto dal Mémorial anteced.ᵗᵉ.
fasc. [22]	
c. 119-119v	Memoriale
fasc. [23]	24 c. non numerate.
c. [1-1v]	Lettera del Segretario alla Scrittura al Doge di Gio: Batta Donà, in data 2 marzo 1663 riguardante il servizio di Stefano Bocaut.
c. [2-2v]	i663. 3 Marzo in Pregadi. Si loda l'operato di Bocaut e gli si ordina di recarsi a Cattaro " à prestare il solito suo frutuoso seruitio...".
c. [3-4v]	Copia di supplica presentata ad Alvise Mocenigo, s.d.
c. [5-5v]	Lettera di Angelo Emo, Provveditore Generale in Dalmazia e Albania, riguardo la famiglia dei Conti Gianco Marianouich, datata S. Eufemia 20 aprile 1712.
c. [6-6v]	Lettera di Alvise Mocenigo III in lode del conte Girolamo Gianco, 13 dicembre 1720.
c. [7-7v]	Copia di lettera di Alvise Mocenigo ad Antonio Diedo, Provveditore in Dalmazia ed Albania, 10 ottobre 1722.
c. [8-9]	Copia di Dispaccio spedito al Doge da Alvise Mocenigo riguardante la città di *Brodarich* "donata" da Ladislao, re d'Ungheria alla famiglia *Gianco Marianouich*.
c. [13-15v]	Copia di lettera scritta dal Provveditore Generale in Dalmazia ed Albania, Zorzi Grimani ai "Regolatori de Dacij", in data 18 novembre 1733.

c. [18-24v]	3 Ag:^{to} i749 Supplica rassegnata agl'Ecc:^{mi} / Signori Sindici Inquisitori colli docu/menti Originali esaminati da S. / Eccellenze.
fasc. [24]	
c. 10-11v	De Tocchis.
fasc. [25]	
c. 25-26	Idem
fasc. [26]	
c. 156-156v	Conti di Cefalonia di Casa de Tocco.
fasc. [27]	
c. 258-264	Familia Tocciorum.
fasc. [28]	
c. 138-143v	Priuilegij di Stefano Cotromanouich / Sig.re del Regno di Bosna concessi alli Conti / di Tuhegl dlla Famiglia Ohnucchieuich nel-l'/anno 1263.
fasc. [29]	
c. 149-151v	Origine della Fam.^{a} Iueglia Ohnucchieuich.
c. 152-153v	Breue discorso genealogico della famiglia / Ohnucchieuich di Francesco de petris Napo/litano.
fasc. [30]	
c. 252-253v	De Spanorum Familia.
fasc. [31]	
c. 266-267v	De Familia Topia.
c. 268-268v	Valachi.
fasc. [32]	
c. 262-262v	Cosazza.
c. 263-265v	De Gente Cernouicchia.
fasc. [33]	
c. 205-205v	Della Famiglia Brana.
fasc. [34]	
c. 62-62v	Asanes. Heroldi.
fasc. [35]	
c. 7	Genealogia Vucoglionũ.
fasc. [36]	
c. 77	Notitie d'Huomini della Famiglia Cernotta.
fasc. [37]	
c. 60-61	ARBOR . NOBILIVM / COMITVM . DE . CARBAVIA.
c. 62-62v	Albero genealogico della famiglia Martinusevich.
fasc. [38]	
c. 90-91	FAMIGLIA GAVDENTIA DI DALMATIA, NOBILE DELLA CITTÀ DI SPALATO.
fasc. [39]	5 c. non numerate.
	Famiglia Egrimovich.
fasc. [40]	
c. 212-213v	Memoria della Famiglia Borisi.
fasc. [41]	
c. 185	Albero genealogico della famiglia Marietta Lazzari.

fasc. [42]	
c. 77v	2 lettere al Doge dei *Savj alla Scrittura*, 22 aprile e 22 giugno 1660.
fasc. [43]	8 c. non num.
	Nobiles Bosnę Familię.
fasc. [44]	6 c. non num.
	Stemmi di famiglie serbe.
fasc. [45]	
c. 68-82	Stemmata / quę per primam Illyrici / sacri partem / distribuentur.
fasc. [46]	
c. 19-26v	Genealogia di famiglie dalmate.
fasc. [47]	
pp. 287-292	Famiglia Morosini.
fasc. [48]	
pp. 10-33	La Dogale Casa Morosini.
fasc. [49]	
c. 91-99	Famiglia Morosini.
fasc. [50]	
c. 50-58v	Idem.

Ms. Cic. 3223

Codice cartaceo contenente 45 fascicoli di varie mani e di vario formato, ciascuno con numerazione propria, sec. XVIII. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Familiae".

fasc. [1]	
c. 24-25	Catharina Comitissa.
fasc. [2]	
c. 3-3v	Luccari. [Albero genealogico].
fasc. [3]	3 c. non num. Senulandus Rex Gothorum. [Albero genealogico].
fasc. [4]	
c. 108-109	Della Casa Nemagna.
fasc. [5]	
c. 190-194	Genealogia dei Nemanja.
fasc. [6]	
c. 24-35v	Prencipi d.ª Casa nemagna.
fasc. [7]	
c. 541-547	Genealogia Gentis Nemagnę.
fasc. [8]	
pp. 157-158	Re d.ª Rassia, ou.º Signori d.ª Fam.ª de Nemagna.
fasc. [9]	
c. 128-129v	Addenda, vel mutanda in Stemmate Numanico.
fasc. [10]	
c. 103-119	Nemagna.
fasc. [11]	
pp. 1-10	Chrovates.

fasc. [12]	
pp. 357-359	Li Rè di Bulgaria.
fasc. [13]	
c. 50	Reges Seruię de Slauonico / genere.
c. 50v-51	Ex Curopalato de Bulgaris.
fasc. [14]	
pp. 482-491	Genealogia di Lazaro Despot di Seruia, e di [il foglio è strappato].
fasc. [15]	6 c. non num. Reges antiquissimi Seruię ab anno c. 680. ad an: c 900. / ex Porphyrogenito.
fasc. [16]	
pp. 451-462	Conti Croazia.
fasc. [17]	
c. 82	Duces Seruię et Dalmatię.
fasc. [18]	
c. 201-205.	Zaccharię siue Centuriones / Achaię Principes.
fasc. [19]	
c. 273	V: Ahurduini [Villehardouin].
c. 274	Domini de Ursini.
fasc. [20]	
c. 93	Moldauiae et Valachię Pnp̃es.
c. 93v	Moldauia, et Transiluania.
c. 94-95	Moldaui.
c. 97-102v	Origo Neliputiorũ.
fasc. [21]	
c. 279-282v	Famiglia Corbaniense.
fasc. [22]	
c. 59-59v	Comites Corbani.
fasc. [23]	
c. 247-259	Castriotarũ Genesis.
fasc. [24]	
c. 233-242v	Delli Duchi di Chelmo.
fasc. [25]	
c. 236-237v	Nicolò Altomano Conte di Chelmo.
fasc. [26]	
c. 56	Comites Chelmi è gente, / nemania / 1161. = 1350.
fasc. [27]	
c. 52-57v	Genealogia de Pnp̃i di / Acarnania.
fasc. [28]	
pp. 357-360	Della Fam.ª Lascari e della Fam.ª Vetazia.
fasc. [29]	
pp. 221-226	Famiglia Lascari.
fasc. [30]	
pp. 227-229	Paleologi = Lascari.
fasc. [31]	
c. 233	Ducas.

fasc. [32]	
c. 237	De cęt.^{is} Paleologis quorum stirps Incerta.
fasc. [33]	
c. 239-239v	Paleologi Montferratenses.
fasc. [34]	
pp. 241-255	Paleologi.
fasc. [35]	
pp. 261-288	Genealogia de Paleologi.
fasc. [36]	
pp. 51-56	De Familia Argyrorum
fasc. [37]	
pp. 55-60	De Familia Ducarum.
fasc. [38]	
pp. 63-64	Ducarũ Familia.
fasc. [39]	
pp. 67-71	Duca.
fasc. [40]	
pp. 77-108	Famiglia Cantacuzena / e / Famiglia Musacchia.
fasc. [41]	
pp. 109-132	Della Fam.^{a} Comnena.
pp. 133-150	Genealogia d.^{a} Casa Angela.
pp. 151-187	Genealogia de Comneni.
fasc. [42]	
c. 63-68v	Familia Arianitarum / qui et Comneni.
fasc. [43]	
c. 287-290	Ducagini.
fasc. [44]	[3 c. non num.] Famiglie epirote.
fasc. [45]	
c. 60	Arbor Genealogica Serenissimę / Gentes Carlouiccię in Epiro.

Ms. Cic. 3224

Codice cartaceo contenente 23 fascicoli di varie mani e di vari formati, ciascuno con numerazione propria, sec. XVIII. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Historica".

fasc. [1]	4 c. non num. Lista di opere consultate in ordine alfabetico.
fasc. [2]	
pp. 73-78	Excerpta ex Procopio.
fasc. [3]	
pp. 451-494	Praefatio Voluminis Impressi / Basileę anno 1531 / ... opera Procopij.
fasc. [4]	
pp. 499-613	ex Agathii Historiarũ libro III.

fasc. [5]	
c. 43-82	Joannis Antiocheni, cognomento Malalę Chrono/graphię pars altera.
fasc. [6]	
pp. 425-457	Estratti da Teofilatto Simocatta.
fasc. [7]	
c. 402	Estratti da Giorgio Amartolo.
fasc. [8]	
c. 777-807	Estratti dalla *Chronographia* di Teofane.
fasc. [9]	
c. 77-99	Georgij Cedreni Compendium Historicarum / ... / Excerpta.
fasc. [10]	
pp. 381-388	Varia. Anni 6548-6549 (1039-1041).
pp. 389-394	Excerpta ex Breuiario Historico Ioannis Scylitzę.
fasc. [11]	
pp. 551-572	Annę Comnenę Porphyrogenitę.
fasc. [12]	
pp. 129-175	Estratti da Giovanni Zonara.
fasc. [13]	
pp. 461-465	Michaelis Glyca Siculi Annales à mundi exordio usq: / ad obitum Alaxij Comneni Imp.
pp. 465-470	Nicephori Cesaris Bryennij Commentarij de Reb$_s$ Byzantinis.
pp. 473-513	Joannis Cinnami Imperatoris Grammatici Historiarū Libri sex.
fasc. [14]	
pp. 413-424	In Volumine ubi Cinnami hist.ª extant /.../ Indices aliquot Genealogici.
fasc. [15]	
pp. 527-540	Ducę Michaelis Ducę Nepotis Historia Byzantina.
fasc. [16]	
pp. 515-516	Codini Georgij excerpta de Antiquitatib$_s$ CP.
pp. 517-519	Anỹmi collectanea de Antiquitatib$_s$ CP.
pp. 519-520	Constantini Manassis Breuiarū Historicum.
pp. 520-526	Ex Codini de Annis ab urbe condita.
fasc. [17]	
pp. 97-98	Agathię Scholastici de Imperio.
pp. 98-114	Georgij Acropolitę Magni Logothetę Hist.ª.
fasc. [18]	
pp. 117-126	Imperatores CP. / a Justino ad Bald:
fasc. [19]	
pp. 713-719	Nicetę Acominati Choniatę Magni Logothetę Secretorū / Inspectoris /.../ Historia.
fasc. [20]	
pp. 760-776	*idem.*
fasc. [21]	
pp. 817-846	Georgij Pachymeris Michael Palęologus, siue / Historia rerum à Michaele Palęologo ante Jmperū / et in Jmperio gestarum.

fasc. [22]
pp. 575-579 Joannis Cantacuzeni ex imperatoris Historiarum libri.
pp. 580-632 Genealogia Palęologorū.
pp. 633-641 Jacobi Pontani Soc: Jesu Notę in Canta/cuzeni Historiam.
pp. 643-712 Laonici Chalcondylę Atheniensis Historiarum de / origine ac reb$_s$ gestis Turcorum Libri 10.

fasc. [23]
pp. 333-360 Jmperij orientalis Domus II.

Ms. Cic. 3225

Codice cartaceo di 75 + 88 c. numerate + 2 c. non numerate, sec. XVIII, mm. 295 × 210. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Hystorica".

c. 2	Riphat Gomerij filius.
c. 3-5v	Sarmatia.
c. 6-14v	Leches uel Lechus, à quo Poloni Lechitę nominati sunt.
c. 15-15v	Principi di Lituania.
c. 16-16v	Porphyrog. de Imp.° Admin: / cap.31.
c. 18-19v	Re d'Ungheria.
c. 20-20v	Ladomeria.
c. 22-22v	Mosoch.
c. 23-24v	Rhoxani.
c. 25-26v	Mosoch.
c. 27-27v	Ruricus.
c. 28-28v	Discendenza dei Principi russi da Augusto. [da Maciej z Miechova]
c. 35-35v	Unni.
c. 36-36v	Ladomeria.
c. 37-37v	In Add. ad Plut. ex edit.^{e} Ven^a / anni 1502. pag.V.
c. 38-40v	Hunni, Auares, et Hungari.
c. 41-41v	Hungari.
c. 42-42v	Iazyges.
c. 43-51	Hunni.
c. 52-52v	Scythia.
c. 53-57	Sclaui.
c. 58-59	Sorabi.
c. 60-62	Pannonia.
c. 63-64	Bohemia.
tra c. 64 e 65	Saxonia.
c. 65-67v	Regioni della Germania.
c. 68-68v	Celti.
c. 71-72v	Origine degli Slavi.
c. 73-75v	Marcomanni.
c. [1-2]	Genealogia dei Principi della *Rus'*.

c. 3-3v	Regione danubiana.
c. non num.	Minuta di lettera di Riceputi al Papa [cancellata].
	Molto Reu.º Pr̃e Nr̃o in Xp̃o.
	Al giubilo uniuersale per la ricuperata salute di V.S. unisco le testimonianze più uiue del mio particolare contento; e umilio nello stesso tempo à suoi piedi il riuerente auuiso, dell'essere noi in procinto di esporre successivamente tre Tomi Isagogici così intitolati.
1.	Illyrici Pagani.
2.	Illyrici Christiani Ecclesiastici.
3.	Illyri.
1.	E ciò in ordine alla condotta del passato tenuto insino all'Agosto dell'anno 1736. per auuanzare le cose allo Stato che si è descritto.
2.	Passo ora per rispondere coll'ordine e colla pienezza comandatami alle disposizioni, che guardano all'auuenire. Io godo per bonta del Signore in questa mia eta tal uigore di mente e di corpo, che mai più il simile negli anni scorsi non hò duopo, ne mai l'hò auuto di mira, ò di stizza di priuato ristoro, percio posso celebrare
3.	Ultimamente nella struttura.
c. 3-3v	Scytia.
c. 4-4v	Anti, Sclaui.
c. 5-6	Prussia alter Borussia.
c. 7-12	Vandali, Veneti e Slavi.
c. 14-16v	Paesi Balcanici.
c. 17-18	Origine degli Slavi.
c. 19-22	Privilegio di Alessandro agli Slavi.
c. 23-24	Veneti e Slavi.
[1c. non num.]	Bohemia.
c. 21-21v	Boemia.
c. 28-32	Cronologia dei Re di Boemia.
c. 33-34	Morauia.
c. 35-40	Cronologia dei re Franchi.
c. 40	Polonia alto-medievale.
c. 42-43v	Cronologia dei duchi di Sassonia.
c. 44-45	Sassonia.
c. 46-47	Europa centro-orientale.
c. 47-48v	Marchia 2.ª Brandeburgensium.
c. 49-50	Invasioni barbariche.
c. 51-52	Rugorum Reges in Germanica Sarmacia.
c. 56-58	Duces Mechelburgenses.
c. 70-70v	Dacia.
c. 69-69v	Vandali.
c. 59-59v	Cronologia dei Duchi di Svevia.
c. 60-69v	Catalogus Magistrorum Ordines, qui Teutonici Milites D. Marię V. et fratres Gladiferi in Liuonia nominati sunt.

c. 69-72	Vandali.
c. 73-75	Slauorum transitus in Noricum, et adsitam Pomeraniam.
c. 76-78	Vandali e Slavi.
c. 79	Slauonię Magnę Regnum Quartum.
c. 80-81	Ungheria e Paesi Romeni.
c. 81-81v	Slavi e Unni.
c. 82-85v	Croazia e Serbia.
c. 86	Anni 818-819.
c. 87	Bulgaria e Dacia.
c. 88	Vandali.

Ms. Cic. 3226

Codice cartaceo contenente 14 fascicoli di varie mani e di vario formato; dimensione massima mm. 297 × 220. Legatura in cartone con titolo al dorso: "Concilia".

fasc. [1]	
c. 49-52	Annales / Slauorum, Illyricorum / et Hungarorum / Andr. Danduli / Chronicon maj. / seu Annales Veneti / Mediolani an: 1728 / Excerpta.
fasc. [2]	
c. 54-54v	ap: Luc. R. / Hist.^{a} Diocletana.
fasc. [3]	
c. 69-116	Bibl.Byz. To: XXV.
fasc. [4]	
c. 226-239	Passio. S. Grysogoni.
fasc. [5]	
c. 55-69	Bibl. Byzant. Tomo XXV. De Origine, primisq. sedibus Bulgarorum variorum opinio.
fasc. [6]	
c. 119-121v	Vlachi
fasc. [7]	
c. 122v	Dal Lucio. Bulgaria.
fasc. [8]	
c. 227	Bulgari.
fasc. [9]	
c. 98-98v	Annales Bulgarorum.
fasc. [10]	
c. 142-147v	Bulgari.
fasc. [11]	
c. 100-102	Bulgari.
fasc. [12]	
c. 105	Albanenses, Epirotę/ Macedones.
fasc. [13]	
c. 126-143v	Ex Du Cange de Regib$_{s}$ Bulgarię.

fasc. [14]
c. 63-118v Origine delli Bulgari.

ABBREVIAZIONI

BLKÖ = *Biografisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, Wien, Zamarski, Universitäts-Buchhandlung, 1856-1891, 60 voll.
BUAM = *Biografia universale antica e moderna...*, Venezia, G. B. Missiaglia, 1822, 68+9 voll.
Dandolo = G. Dandolo, *La caduta della repubblica di Venezia ed i suoi ultimi cinquant'anni, Studi storici*, Venezia, Naratovich, 1855.
DBI = *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-...
DHCI = Ch. E. O'Neill, S.I., J. M. Dominguez, S. I., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico–Temático*, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu - Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 voll.
DHGE = *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, Letouzey & Ané, 1912 -...
EC = *Enciclopedia Cattolica*, CdV, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, 1948-1954, 12 voll.
EI = *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929-1952, 36 voll.
EJug = *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb, Leksikografski zavod FNRJ, 1954-1971, 8 voll.
Gliubich *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna, R. Lechner - Zara, Battara e Abelich, 1856.
NBG = *Nouvelle Biographie Générale depuis les temps plus reculés jusqu' à nos jours*, Paris, Firmin Didot Frères, 1844-1864, 46 voll.
RThK = *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1896-1913, 24 voll.
Sommervogel = C. A. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus ...*, Nouvelle édition, Paris, A. Picard - Bruxelles, O. Schepens, 18890-1900, 9 voll.
Tipaldo = *Biografia degli Italiani illustri nelle Scienze, Lettere ed Arti del secolo XVIII, e dei contemporanei* ... pubblicata per cura del Professore Emilio de Tipaldo, Venezia, dalla Tipografia di Alvisopoli, 1834-1845, 10 voll.

* * *

Dal 1993, ambedue gli scriventi si dedicano l'una a tempo pieno (M. Marcella Ferraccioli, d'ora in poi M.M.F.) e l'altro saltuariamente (Gianfranco Giraudo, d'ora in poi G.G.) alla catalogazione e all'edizione dei documenti, conservati nel Museo Correr, riguardanti i Balcani, l'Europa Centro-Orientale ed il Mediterraneo: M.M.F., *Libri e manoscritti della Biblioteca del Museo Correr di Venezia riguardanti i Paesi dell'Oltre-Adriatico*, a cura di G.G., Roma, Società Dalmata di Storia Patria, I, 1994, XVI+194 pp.; II, 1995, VIII+313 pp.; M.M.F. - G.G., *Documenti sui rapporti tra Venezia e Ragusa nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia*, "Atti e Memorie della Società Dalmata di Storia Patria", 20 (1997), pp. 111-163; M.M.F., *La Dalmazia antica e tardo-antica nei documenti della Biblioteca del*

Museo Correr di Venezia, "Atti e Memorie della Società Dalmata di Storia Patria", 21 (1998), pp. 19-31; M.M.F. - G.G., *Documenti riguardanti l'Albania nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia*, in *Albania, Storia, immagini e documenti dalla Biblioteca Marciana e dalle collezioni del Museo Correr di Venezia*, Tirana, Istituto Italiano di cultura, 1998, pp. 80-109; M.M.F. - G.G., *La bisaccia del mercante: merci e libri da una sponda all'altra dell'Adriatico*, "Letterature di Frontiera", 8 (1998), 1-2, pp. 57-68; M.M.F. - G.G., *Manuscripts on the Relations between Venice and Dubrovnik at the Museo Correr in Venice*, "Diplomatic Academy Yearbook", 3 (1998), pp. 203-211; M.M.F. - G.G., *Mercanti (e) Ebrei tra Venezia e la sponda orientale dell'Adriatico: documenti dalla Biblioteca del Museo Correr e dall'Archivio "Renato Maestro" della Comunità Ebraica di Venezia*, in *Le due sponde del Mediterraneo, L'immagine riflessa*, Trieste, E.U.T., 1998, pp. 295-325; M.M.F. - G.G., *Documenti riguardanti i rapporti tra Venezia e la Polonia nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia*, a c. di G.G., pref. di L. Calvi, Padova, E.V.A., 1999; M.M.F. - G.G., *Il Codice Cicogna 2738 del Museo Correr di Venezia*, "Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e di Ricerca Umanistica di Venezia", I (1999), pp. 51-67; M.M.F. - G.G., *Documenti riguardanti le terre dell'attuale Ucraina nella Biblioteca del Museo Correr di Venezia*, in *L'Ucraina del XVIII secolo, crocevia di culture*, a cura di A. Pavan - M.M.F. - G.G., Padova, E.V.A. 2000, pp. 80-94; M.M.F. - G.G., *Manuscrits vénitiens concernants les Pays Roumains dans la Bibliothèque du* Museo Correr *de Venise (XVI-XVIII siècles)*, "Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura", 2 (2000), pp. 143-153; *Il* Festino d'Europa *ed altre* Pasquinate, in *Miti anticho e moderni tra Italia ed Ucraina*, a cura di Ks. Kostantynenko, M.M.F. - G.G., I, Padova, E.V.A., 2000, pp. 123-128; M.M.F. - G.G., *Sulla via di Costantinopoli: un Veneziano attraversa le terre romene*, "Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura", 3 (2001), pp. 132-161; M.M.F. - G.G., Daghe al can che xè rabioso, *Satire contro i Gesuiti all'epoca della soppressione dell'Ordine*, in *Le minoranze come oggetto di satira*, I, Padova, E.V.A., 2001, pp. 134-179, I-VIII; M.M.F. - G.G., Respublica versus Imperium, *Morte di due Repubbliche...*, in *Polonia 1795 / Venezia 1797, Morte ed eredità di due Repubbliche*, a cura di H. Samsonowicz, Warszawa 2002, pp. 289-433; M.M.F. - G.G., *La Tunisie, la guerre et la paix dans le* Journal *du capitaine Paravia, dalmato-corphiote*, "Letterature di Frontiera", 12 (2002), pp. 101-111; M.M.F. - G.G., *Bourguiba et la Tunisie dans la presse italienne, Quelques échantillons*, in *Mécanismes du pouvoir à l'époque de Bourguiba en Tunisie et dans le monde arabe*, sous la direction du Prof. A. Temimi, Zaghouan, FTERSI, 2003, pp. 17-31; M.M.F. - G.G. - A. Pavan, *Dizionario dei termini riguardanti gli Ebrei nei documenti veneziani, secc. XVII-XVIII*, Napoli, Scriptaweb, 2003; M.M.F. - G.G., Expirantis Transilvaniae Gemitus*: un manoscritto veneziano dell'inizio del XVIII secolo*, in: *Dall'Adriatico al Mar Nero: veneziani e romeni, tracciati di storie comuni*, a cura di G. Arbore Popescu, Roma, C.N.R., 2003, pp. 140-149; M.M.F. - G.G. - A. Pavan, *Entre esprit de croisade et vision géopolitique, Une lettre de Minuccio Minucci sur les Tatares*, "Eurasian Studies", 2 (2003), pp. 165-196; M.M.F., *Libri e manoscritti riguardanti le terre dell'Oltre Adriatico nella Biblioteca del Museo Correr a Venezia (sec. XVI-XVIII)*, a cura e con un'introd. di G.G.; V, *Fondi Correr, Dolcetti, Gherro*, "Atti e Memorie della Società

Dalmata di Storia Patria", 25, N.S. 14 (2003), pp. 91-152; M.M.F. – G.G., *Tra spirito di crociata e visione geopolitica, Valacchia, Moldavia e Transilvania nel carteggio di Minuccio Minucci*, "Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e di Ricerca Umanistica", 5 (2003), pp. 369-377; M.M.F. – G.G., *Catalogue des manuscrits vénitiens concernant les Pays du Maghreb dans la Bibliothèque du* Museo Correr *à Venise*, "Revue d'Histoire Maghrébine", 115 (2004), pp. 81-145.

SUMMARY

Three Italian Jesuit priests — Filippo Riceputi from Forlì, Daniele Farlati from San Daniele del Friuli, and Jacopo Coleti from Venice — were the authors, under a different title, of a grandiose work, the *Illyricum Sacrum*. In 1720 Riceputi published a *Prospectus* of the work and began to collect all the sources he could find. The original project was many times altered, mostly because of political circumstances, and the first volume was published only after Riceputi's death. After Farlati's death, Coleti published the last four volumes, concluding with vol. VIII in 1818. The notes, mostly by Riceputi — the so called *Museo Illirico* — comprised ca. 300 volumes that were dispersed as a result of the momentous historical events of the period: the suppression of the Society of Jesus, the fall of the Republic of Venice, the creation of the Napoleonic *Royaume d'Italie*, and the Congress of Vienna. This article presents a detailed catalogue of the eleven volumes of the *Museo Illirico* the authors found in the Library of the *Museo Correr* in Venice.

Dipartimento di Americanistica,
Iberistica e Slavistica
S. Marco 3417
30124 Venezia

M. Marcella Ferraccioli
Gianfranco Giraudo

Osvaldo Raineri

Guglielmo Massaja: «Lettere e scritti minori» Indice dei nomi e delle materie

PREMESSA

Guglielmo Massaja (1809-1889)

Lorenzo-Antonio Massaja nacque a Piovà d'Asti l'8 giugno 1809, e, dopo aver studiato presso il fratello sacerdote, Guglielmo, e il Collegio Reale di Asti, nel 1826, a Torino vestì l'abito cappuccino con il nome di Guglielmo. Ordinato sacerdote (1832), dopo essere stato cappellano d'ospedale e docente di filosofia e teologia, nel 1846 il Massaja fu preposto da Gregorio XVI al Vicariato Apostolico dei Galla in Etiopia e consacrato vescovo titolare di Cassia.

Imbarcatosi lo stesso anno a Civitavecchia per raggiungere la missione, dovette sostare prima in Abissinia, dove, nel 1849, consacrò vescovo titolare di Nilopoli san Giustino De Jacobis, vicario apostolico di Abissinia. Poi, perseguitato dal vescovo ortodosso Salama II, il Massaja si portò alle corti dei principi locali nel tentativo di raggiungere i Galla; fu quindi in Europa per trattare gli interessi della sua missione presso varie personalità.

Inizia la missione galla (1852-1863) con la fondazione delle missioni dell'Ennarea e del Caffa, con la sua permanenza in varie stazioni, tra cui quella di Limu, dove consacrò suo successore mons. Felicissimo Cocino (1859); nel 1861 il Massaja subì due periodi di esilio decretati dai re locali, e nel 1863, mentre si era messo in viaggio per l'Europa, fu tenuto prigioniero per circa un mese dall'imperatore Teodoro II. Quindi, giunto in Francia, organizzò l'affidamento della sua missione ai cappuccini francesi, curò la pubblicazione delle sue lezioni grammaticali di lingua galla, aprì a Marsiglia il collegio san Michele per la formazione dei giovani galla, prese inoltre contatti con il governo di Parigi a vantaggio dell'Abissinia.

Segue il periodo della missione nello Scioa (1868-1879), dove il Massaja fu trattenuto dal re Menelik II come suo consigliere. Fondò allora le stazioni di Fekerie-Ghemb e di Finfinnì, appoggiò la missione del re dello Scioa presso Vittorio Emanuele II che la ricevette a Napoli (1872), diede

OCP 72 (2006) 91-144

il suo decisivo contributo per la riuscita della Spedizione Geografica Italiana che fu accolta da Manelik a Liccé (1876). Per questi meriti fu nominato Grand'Ufficiale dell'Ordine Mauriziano e costituito plenipotenziario nel trattato commerciale tra l'Italia e lo Scioa nel 1979. Nell'ottobre dello stesso anno l'imperatore Johannes IV decretò l'esilio del Massaja che fu costretto a lasciare l'Etiopia a marce forzate, finché, dopo essere stato a Gerusalemme, Costantinopoli e Marsiglia, raggiunse finalmente Roma dove fu ricevuto da Leone XIII, il quale promosse il venerando cappuccino arcivescovo titolare di Stauropoli (1881) e lo creò poi cardinale (1884). Lo stesso pontefice volle che il Massaja scrivesse le sue memorie. Egli visse quindi abitualmente a Roma e a Frascati, con soggiorni a Sarno e a S. Giorgio a Cremano-Napoli, dove morì il 6 agosto 1884; fu sepolto a Frascati.

Il suo segretario p. Giacinto da Troina curò la pubblicazione dei 12 volumi delle "memorie" di G. Massaja, con il titolo *I miei trentacinque anni di Missione in Alta Etiopia* (Roma-Milano 1885-1895). Nel 1914 si iniziarono i processi per la beatificazione del Massaja. Molti decenni dopo furono date alle stampe le *Lettere e scritti minori* di G. Massaja (volumi I-V, Roma 1978). In seguito, ad un secolo di distanza dall'inizio della prima pubblicazione delle "memorie", la poderosa opera fu riedita, in rigorosa adesione al manoscritto autografo non sempre rispettata nella prima edizione, con il titolo: Guglielmo Massaja, *Memorie storiche del Vicariato apostolico dei Galla 1845-1880* (Volumi I-VI, a cura di Antonino Rosso, Edizioni Messaggero Padova – 1984). Il 10 marzo 2004, a Frascati, si è concluso il processo suppletivo diocesano sulla fama di santità del servo di Dio Card. Guglielmo Massaja, OFM Cap.

"Lettere e scritti minori" del Massaja

Come si legge nella "Presentazione" dell'opera (I, p. XII), questi "scritti" sono detti "minori" solo al fine di distinguerli da altri già pubblicati dal Massaja, quali le "Memorie", o rimasti negli archivi, poiché il loro valore si ricava dal contenuto. Essi "ci offrono la vera statura dell'uomo: nell'assoluta verità dell'essere, senza ricercatezze, contraffazioni, abbellimenti, suggeriti dalla letteratura o dalla prudenza; nella dinamica quotidiana, in maturazione, arresti, accasciamenti, riprese", per cui senza di essi è impossibile capire Massaja. Gli stessi scritti, a differenza delle "memorie", frutto dei ricordi degli ultimi anni della sua vita, furono stesi di getto durante l'intero arco del suo ministero, nelle situazioni più svariate del suo apostolato missionario; costituiscono quindi le testimonianze più vive e aderenti alla molteplici realtà di circostanze, persone e luoghi, segnatamente dell'Etiopia. Il Massaja è quindi, oltre che un grande aposto-

lo, uno dei più significativi testimoni e protagonisti della storia dell'Etiopia di gran parte del diciannovesimo secolo, aspetto questo che da tempo mi ha sollecitato a valorizzare e rendere maggiormente utili e fruibili agli studiosi le sue "Lettere e scritti minori", accompagnandoli dal presente "Indice dei nomi e delle materie".

Indice dei nomi e delle materie

Questo lavoro si è presentato meno semplice e breve di quanto avevo immaginato nell'intraprenderlo, e ciò è dovuto specialmente alla quantità dei nomi e alla varietà delle grafie con cui furono scritti dall'autore gran parte di essi; Massaua e Scioa, tanto per esemplificare, sono vergati in oltre dieci modi diversi.

— Per i nomi che presentano il medesimo problema, ho scelto la grafia più comunemente usata nel nostro testo — non necessariamente la più corretta —, alla quale si fanno seguire le collocazioni dei nomi stessi. Naturalmente i singoli nomi vengono riportati in tutte le grafie, dopo le quali si rinvia a quella "principale" che è accompagnata dalla "segnatura" dei testi in cui si trovano; es.: Messua v(edi) Massaua; Sewa v(edi) Scioa.

— I nomi propri sono immediatamente fatti seguire, tra parentesi, da eventuali attributi, risultanti dai testi, che si riferiscono ai nomi stessi; es.: Adal (tribù); Ajlù (padre). Per semplificare la consultazione non vengono usate le frequentissime abbreviazioni del testo (es.: M.r), ma il termine è riferito per intero (monsieur), come dalle *Abbreviature - sigle* poste alla fine dei singoli volumi I-V.

— Dei titoli tipicamente etiopici, scritti in corsivo (es.: *abba*; *ato*) con la grafia usata nei testi, do qui di seguito una breve spiegazione.

— Dopo il nome è posto il numero romano (I-V) che indica il volume dell'opera, come riportato ancora qui di seguito; le cifre arabiche invece si riferiscono ai numeri che contrassegnano i singoli documenti.

— Le persone vengono generalmente indicate con il cognome, seguito dal nome, il quale invece precede nella denominazione dei Cappuccini, come d'uso nel loro ordine (es.: Luigi Gonzaga Lasserre da Morestel), e questo anche per i padri elevati all'episcopato.

I cinque volumi

Guglielmo Massaja, *Lettere e scritti minori*, a cura di Antonino Rosso, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1978. **I**. Anni 1827-1852 (n. 1-176); **II.** Anni 1853-1862 (n. 177-302); **III.** Anni 1863-1866 (n. 303-467); **IV.** Anni 1867-1879 (n. 468-789); **V.** Anni 1880-1889 (n. 790-1239).

Termini etiopici

abba, titolo di deferenza per gli ecclesiastici in genere
abuna, metropolita; titolo in genere attribuito ai vescovi
acage, capo dei monaci dell'Etiopia, residente a Gondar
alaka, capo specialmente di chiesa; titolo onorifico per persone colte di chiesa
ati, titolo proprio del sovrano o re dei re dell'Etiopia
ato, signore; titolo di rispetto
blatta, specie di consigliere, di amministratore del re o di un capo
dedjatch/degiac/degiag, letteralmente "comandante della porta", specie di generale di corte
deftera, cantore, maestro di canto
emavietié, padrona di casa, signora; titolo anticamente dato alle principesse reali e alla stessa regina, quando ella non fosse per nascita di stirpe regale.
gadam, convento, monastero; santuario
mamer, letteralmente "maestro"; titolo degli abati di un monastero, dato anche ad ecclesiastici dotti
pacha/pascia, titolo turco, già connesso con alcune cariche elevate
ras, grande capo militare e politico; la suprema dignità al di sotto di quella del re
scerif, designazione dei personaggi che si presumono discesi da Maometto, che costituiscono una aristocrazia religiosa
scialaka, letteralmente "capo di mille"; il più modesto titolo militare, spesso puramente onorifico

INDICE DEI NOMI E DELLE MATERIE

Via di Pietra, 70
00186 Roma

Osvaldo Raineri

Ezio Albrile

Nei Giardini di Luce
Prospettive astrali e gnosi iranica

Un lavoro di qualche anno fa, magistralmente vergato da Antonio Panaino, tratteggiava in maniera impeccabile l'intricato problema delle relazioni tra manicheismo e sapienza astrologica[1]. Mani era, per così dire, «uomo del suo tempo», e come tale immerso in un sistema di pensiero che valorizzava in sommo grado la conoscenza degli astri quale strumento per la comprensione e l'interpretazione delle ragioni ultime dell'esistenza. Alla sua nascita infatti le più importanti opere astrologiche erano state ormai redatte: le *Anthologiae* di Vettio Valente, i *Paranatellonta* di Teucro di Babilonia, il *Carmen Astrologicum* di Doroteo Sidonio e soprattutto il *Tetrabiblos* che, assieme all'*Almagesto*, costituisce il capolavoro di Claudio Tolomeo. Parte dei testi appena menzionati conosceranno una traduzione in medio-persiano (pahlavi)[2]. Al tempo in cui visse ed operò Mani l'astrologia era quindi una «scienza» ampiamente diffusa e le sue tecniche ben radicate[3]. L'Apostolo della Luce era inserito in un sistema di pensiero — di cui aveva ereditato categorie e concetti — la cui origine era accomunata dal medesimo presupposto: la conoscenza degli astri intesa quale strumento prediletto, anche se non l'unico, per la comprensione dell'esistenza e delle sue ragioni più profonde.

Ciò spiega l'esistenza di un perduto Περὶ ἀστρολογίας attribuito a Mani[4] e l'univocità di svariate fonti nell'ascrivere ai suoi seguaci la pratica dell'arte «caldea» e astrologica; più precisamente, essi sarebbero stati versati non solo nell'astrologia[5], ma anche nell'astromagia[6]. Testimonianza di

---

[1] Cfr. A. Panaino, «Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo», in L. Cirillo - A. van Tongerloo (cur.), *«Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies III), Louvain - Napoli 1997, pp. 249-295.

[2] Cfr. C. A. Nallino, «Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica», in Aa. Vv., *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 345-363; Panaino, «Visione della volta celeste», p. 251.

[3] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 252.

[4] Cfr. Epiph. *Pan. haer.* 66, 13, 6 (Holl III, p. 35, 11).

[5] Cfr. W. & H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, p. 330 n. 42.

[6] Per l'utilizzo da parte dei manichei di pratiche ed invocazioni magiche, vd. da ultimo il prezioso lavoro di E. Morano, «Manichaean Middle Iranian Incantation Texts from Tur-

OCP 72 (2006) 145-165

quest'arte sono ad esempio i capitoli 69 e 70 dei *Kephalaia* copti[7], che dimostrano come Mani o i suoi accoliti conoscessero bene idee e tecniche provenienti da un *milieu* letterario astrologico[8].

Concezioni che derivano probabilmente dal mondo del mazdeismo zoroastriano, in particolare da una sua forma «eretica» e sincretistica, lo zurvanismo[9]; corrente filosofico-religiosa incentrata sulla figura del «Tempo», Zurwān, di cui il cielo stellato è la manifestazione più evidente. Senza dubbio lo zurvanismo — quali che ne siano la genesi e l'interpretazione — era portatore di una concezione del tempo ciclico, del «Grande Anno» di 12.000 anni, suddiviso in quattro periodi di 3.000 anni ciascuno. Non è possibile addentrarsi nelle molteplici implicazioni storiche di questa complessa problematica, si può solo rinviare alla cospicua letteratura su questi argomenti[10]. Essa riguarda sia lo sviluppo storico del mazdeismo zoroastriano, sia l'irradiazione di alcune sue idee fondamentali al di fuori del mondo religioso iranico. Il dualismo zoroastriano, quale si presenta nelle *Gāθā*, era invece portatore di una concezione del tempo lineare in cui si compendiavano soteriologia ed escatologia[11].

Per definire il dilemma delle origini dello zurvanismo bisogna rifarsi al problema della compresenza nella religione iranica antica di due concezioni del tempo, quella lineare e quella ciclica. È quindi la formazione dello zurvanismo a dare una risposta, fermo restando che lo zoroastrismo originario proponeva una concezione del tempo lineare, conforme ad una dottrina profetica fondata su un forte dualismo ontologico che annunciava un ἔσχατον irreversibile e la vittoria della Luce sulle Tenebre.

È indubbio che lo zurvanismo, con le sue speculazioni sul tempo, la numerologia e l'idea del «Grande Anno», è la logica conseguenza dell'incontro tra zoroastrismo e cultura babilonese[12]. Le sue origini, documen-

---

fan», in D. Durkin-Meisterernst et alii (eds.), *Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin 2004, pp. 221-227.

[7] Vd. ora S. Demaria, *I capitoli LXIX e LXX dei Kephalaia copti e manichei. Traduzione e commento* (Archeologia e Storia della Civiltà Egiziana e del Vicino Oriente Antico, Materiali e studi – 3), Imola (Bologna) 1998.

[8] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 24.

[9] Sul problema ancora insuperata è la monografia di R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972).

[10] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 257.

[11] Cfr. Gh. Gnoli, «Considerazioni sulla concezione del tempo e sul dualismo nell'Iran antico», in D. Venturelli – L. Cirillo (cur.), *Il Tempo e l'Uomo*, Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata 11-14 giugno 1990), Cosenza 1992, pp. 11 ss.; Id., «Dualism», in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa 1996, pp. 576b-582a.

[12] Cfr. Gh. Gnoli, «Babilonian Influences on Iran», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London – New York 1989, pp. 334a-336b.

tate anche in Beroso[13], possono rintracciarsi nella seconda metà del periodo achemenide. Quale propaggine all'interno della Chiesa zoroastriana lo zurvanismo si andò differenziando nei primi secoli della nostra era; in seguito diatribe teologiche portarono alla sua soppressione in favore del dualismo ortodosso. Gli scritti zurvaniti vennero espunti dai testi zoroastriani. Tuttavia un'attenta e continua lettura dei testi in pahlavi ha rivelato una folta documentazione zurvanita sfuggita all'epurazione ortodossa[14]. Bisogna però sottolineare come la nostra conoscenza del fenomeno zurvanita, pur rinnovata dal riaffiorare di queste interpolazioni medio-persiane, dipenda ancora da fonti allogene riguardo a principi dottrinali quali il mito «gemellare» della nascita di Ahriman e Ohrmazd.

Se accettiamo questa interpretazione[15] possiamo affermare che la concezione del tempo ciclico si diffonde nel pensiero religioso iranico insieme con lo zurvanismo e quindi come conseguenza dell'incontro dello zoroastrismo achemenide con la civiltà mesopotamica.

L'inafferrabile sfera astrale è nel *Corpus hermeticum* ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος τοῦ θεοῦ[16], immagine dell'immortalità empirea, luogo di ritorno e di congiungimento dell'Anima alla sostanza originaria, la materia stellare. È molto verisimile che queste idee sulla ricorsività del mondo uranico, ciclicamente sferico, possano derivare da un sostrato mesopotamico, lo stesso che informa in ambito iranico la percezione di un divenire cosmico scandito in 12.000 anni, concezione che da Bardesane passa nel manicheismo[17]. Ma nel manicheismo è presente anche un'altra curiosa tradizione sull'estinzione del cosmo che non ha riscontri oggettivi con altri universi religiosi: l'idea di una ἐκπύρωσις della durata di 1468 anni[18]. Una

---

[13] Per la natura ecumenica della scuola di Beroso, cfr. anche G. Furlani, «Beroso», in Aa. Vv., *Enciclopedia Italiana*, VI, Roma 1930, pp. 771b-772a.

[14] Cfr. in partic. H. S. Nyberg, «Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes», in *Journal Asiatique*, 214 (1929), pp. 192-310; *ivi*, 219 (1931), pp. 1-134 e 193-244; Zaehner, *Zurvān*, *passim*; G. Widengren, «Zervanitische Texte aus dem "Avesta" in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn», in G. Wiessner (Hrsg.), *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 278-287; Id., «Philological Remarks on some Pahlavi Texts chiefly concerned with Zervanite Religion», in Aa. Vv., *Sir J. J. Zarthosti Madressa Centenary Volume*, Bombay 1967, pp. 84-103.

[15] Cfr. W. B. Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, London 1951, pp. 49 ss.; ed anche Gh. Gnoli, *Zoroaster in History* (Biennal Yarshater Lecture Series No. 2), New York 2000, pp. 62 ss.

[16] *Corp. herm*. XIII, 17, 9; vd. anche A. Proto, *Ermete Trismegisto: gli inni. Le preghiere di un santo pagano*, Milano 2000, p. 110.

[17] Bardesane è una figura cardine per capire lo snodarsi del sincretismo iranico-mesopotamico; cfr. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegung in parthischer Zeit* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 70), Köln-Opladen 1960, pp. 47 ss.; Panaino, «Visione della volta celeste», p. 257.

[18] Cfr. *Keph*. 24 (= C. Schmidt - H. J. Polotsky - A. Böhlig [Hrsg.], *Kephalaia*, Band I, 1 Hälfte, Lieferung 1-10 [Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin],

cronografia catastrofica rintracciabile inoltre in un trattato gnostico del *corpus* copto ritrovato a Nag-Hammadi, un testo dal doppio titolo «La sensazione (αἴσθησις) della comprensione assoluta (διάνοια). L'intellezione (νόημα) della Grande Potenza», meglio conosciuto come *Noēma*[19]. Durante questo periodo gradatamente il cosmo collasserà in se stesso, trasformandosi in una massa informe, la βῶλος, il *globus horribilis* di Sant'Agostino[20], eterna prigione e tomba per i demoni delle Tenebre. Diversi autori, a partire dal Gundel, hanno messo in relazione i 1468 anni con il ciclo di Sothis/Sirio[21], cosa parecchio improbabile dal momento che l'anno sothiaco dura solo 1461 anni; l'unico fatto evidente rimane la dottrina della ἐκπύρωσις, ampiamente diffusa e intesa quale compimento delle sofisticate speculazioni astrologiche sull'anno cosmico[22].

Ma il valore simbolico del ciclo conflagrativo rinvia sicuramente ad altro. Secondo un procedimento di crittografia mistica ben attestato nell'antichità classica e cristiana[23] — e che forse affonda le sue radici nella aritmosofia pitagorica — ogni cifra numerica può essere ritradotta in una sequenza alfabetica permutando ogni singolo numero con la corrispondente lettera dell'alfabeto greco. Così la cifra 1468 diventa: 1 = α; 4 = δ; 6 = ζ; 8 = ϑ.

Cioè αδζϑ, la quale, se si aggiungono le vocali mancanti, si trasforma in αδαζαϑα, che è parte di una sequenza magica nota in alcuni testi gnostici nella formula «canonica» di BAGADAZATHA, palinodia liturgica che altrove ho identificato quale componente del nome segreto del Demiurgo[24]; il *deus igneus*, ricostruendo l'etimologia di -δαζαϑα a partire dal me-

Stuttgart 1935-1940 [d'ora in poi SPB], p. 75, 20-23); *Šābuhragān* 288-290 (= M. Hutter, *Manis kosmogonische Šābuhragan-Texte* [Studies in Oriental Religions 21], Wiesbaden 1992, p. 121); altra bibliografia è in Panaino, «Visione della volta celeste», p. 257 n. 43.

19 *Noēm.* VI, 46, 28-29.

20 Cfr. G. G. Stroumsa, «Aspects de l'eschatologie manichéenne», in *Savoir et salut*, Paris 1992, p. 263 e n. 23.

21 Cfr. Gundel, *Astrologumena*, p. 331; C. J. Ogden, «The 1468 Years of the World-Conflagration in Manichaeism», in Aa. Vv., *Modi Memorial Volume*, Bombay 1930, pp. 102-105; C. Colpe, «Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi. I», in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 15 (1972), p. 14; Stroumsa, «Aspects de l'eschatologie manichéenne», pp. 262-263; F. E. Williams, *Mental Perception. A Commentary on NHC VI, 4. The Concept of Our Great Power* (Nag Hammadi and Manichaean Studies LI), Leiden - Boston - Köln 2001, p. 179.

22 Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 258.

23 Cfr. il prezioso P. Friesenhahn, *Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament*, Leipzig - Berlin 1935 (repr. Amsterdam 1970), pp. 83 ss.; vd. anche F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystic und Magie* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ 7), Leipzig 1925², *passim*.

24 Cfr. il mio «Il nome del Demiurgo», in *Asprenas*, 51 (2004), pp. 163-190.

dio-persiano *daz-*, *dazīdan* (< avestico *dag-*), «bruciare, ardere»[25]. La cifra numerica sembra quindi custodire l'arcano di una litania magica.

Parlando di Demiurghi si deve notare come l'organizzazione della volta celeste nel manicheismo presenti aspetti tanto complessi quanto contraddittori; ciò è dovuto anche al fatto che Mani collocò il cielo nel «Mondo mescolato», il *gumēzišn* regno della maculazione, nonostante vi avesse riconosciuto splendore e maestà[26]. Solo il Paradiso è dimora pura e adamantina: la macchina cosmica, rappresentata dalla σφαῖρα, la ruota che attinge e solleva le particelle di Luce dalla Colonna di Gloria, meccanismo che permette la redenzione ascensionale della Luce[27], è al medesimo tempo strumento contaminato, poiché la stessa σφαῖρα è anche il corpo degli Arconti legati al firmamento, divenuto sfera celeste[28]. La sfera celeste ha quindi una posizione intermedia tra il Paradiso e la Terra, in un luogo pericoloso e indefinito dove operano i demoni planetari e le tenebrose forze astrali.

Lo *Spiritus Vivens* o Demiurgo, smembrati gli Arconti, con le loro pelli foggia i dieci firmamenti, con la carne gli otto cerchi terrestri e con le ossa le montagne: il mondo si configura così come un antropoide assemblato a partire dai corpi dei demoni, opera che anticipa idealmente le nefande creazioni del *Frankestein* di Mary Shelley e della moderna scienza transgenica. Il mito, tipicamente indo-iranico, ha un valore fondante sostanzialmente positivo: cosmogonicamente un gigante o uomo primigenio viene sezionato per dare origine ai vari elementi dell'universo[29], come avviene in India per il Puruṣa o nel mito scandinavo per Ymir. In Iran il mito si trova espresso in varie figure. In primo luogo quella del Gāw ī ēwdād, il Bue primigenio, alla cui morte, dal midollo nascono 55 tipi di cereali e 10 tipi di piante medicinali, a causa della sua «natura-vegetale», *urwar-cihrīh* (ed ancora, seguendo un'altra tradizione, l'autore del *Bundahišn* elenca sesamo, lenticchie, porri, uva, seme di mostarda e maggiorana, che fuoriescono dalle varie parti del corpo del Gāw ī ēwdād[30]). E nella figura del protoantropo Gayōmart, il cui seme dopo la morte per opera di Ahriman resta per quarant'anni nella terra; da esso germoglia lentamente la pianta del rabarbaro, il cui stelo si trasformerà

---

[25] Cfr. H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part II: Glossary, Wiesbaden 1974, p. 61b; D. N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, p. 25.

[26] Panaino, «Visione della volta celeste», p. 258.

[27] Cfr. G. Widengren, *Il manicheismo* (Il Portolano 13), trad. it. di Q. Maffi e E. Luppis, Milano 1964, p. 70.

[28] Cfr. Epiph. *Pan. haer.* 66, 25, 8 (Holl III, p. 56, 8-11).

[29] Cfr. M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni* (Universale Scientifica Boringhieri, 141/142), Torino 1976, pp. 256 ss.

[30] W. W. Malandra, «Gaw ī ēwdād», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, New York 2001, p. 340a.

nella prima coppia umana, Mašya e Mašyānag, i progenitori dell'umanità, cioè le dieci (venticinque in *Bundahišn* 14, 38) razze umane che dimorano in Xwanīrah (< avestico X^{v}aniraϑa), la regione, *kišwar*, centrale dello ierocosmo iranico, l'unica delle sette ad essere abitata[31]. Più esplicito è *Bundahišn* 28, 4 secondo cui esiste una stretta omologia tra mondo e corpo umano:

pōst čiyon asmān ud gōšt čiyōn zamīg ud astag čiyon kof
... la pelle [è] come il cielo, la carne come la terra e le ossa come i monti[32].

È plausibile che la gnosi manichea abbia ritradotto in veste negativa tale costellazione mitologica. I presupposti erano comunque già presenti nelle Scritture del mazdeismo zoroastriano. Un passaggio del *Dēnkard* narra la cruenta tenzone tra il prode eroe Frēdōn (> Firaydūn) e il venefico drago Dahāg (Azdahāg > Ḍaḥḥāk). Sgominato l'avversario, Frēdōn è sul punto di decapitarlo, ma viene fermato da Ohrmazd. Il dio gli intima di desistere, poiché fendendo e mutilando il Dahāg si colmerebbe il mondo di creazioni ahrimaniche: dai brandelli del suo corpo prenderebbero infatti vita una miriade di rettili ed altre creature nocive[33].

L'immagine arcaica del mondo come una tenda cosmica in cui il cielo è rappresentato da un velo[34] è presente anche nelle più antiche tradizioni mesopotamiche. L'*Enūma Eliš* narra le vicissitudini di Marduk, ordinatore del Chaos primordiale: dopo una cruenta battaglia egli riesce a sopraffare l'abissale Tiāmat e tagliandone in due il corpo dà origine al Cielo e alla Terra[35]. Il mito proverebbe l'ascendenza mesopotamica della dottrina manichea su un universo nato dal corpo dei demoni[36]; idea che va corretta e perfezionata tenendo conto della mediazione del mazdeismo zoroastriano[37] e del possibile incontro tra il motivo indo-iranico dell'immolazione di un Anthrōpos iniziale e l'idea mesopotamica di una cosmo-

---

[31] M. Shaki, «Gayōmart», in Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, pp. 345a-347a.

[32] Ms. TD 2, p. 189, 9-10 = Panaino, «Visione della volta celeste», p. 258.

[33] Cfr. *Dēnkard* IX, 21, 8-10 (Madan, p. 811, 13-21); vd. anche il mio «Le Acque del Drago», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 3 (1999), p. 46.

[34] Cfr. A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism with special Reference to the Turfan Fragments* (Columbia University - Indo-Iranian Series 13), New York 1932, pp. 317-318.

[35] Cfr. *Enuma Eliš* IV, 135-139 (in J. Bottéro - S. N. Kramer [cur.], *Uomini e Dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, ed. it. a cura di G. Bergamini, Torino 1992, pp. 670-671).

[36] Cfr. G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion (King and Saviour II)*, (Uppsala Universitets Årsskrift 3), Uppsala-Leipzig, 1946, pp. 25 ss.

[37] Cfr. Gnoli, «Babilonian Influences on Iran», pp. 334a-336b.

gonia che prende le mosse dalla soppressione e dallo smembramento di una entità demoniaca.

Secondo l'usuale cosmogonia manichea[38], i dieci Firmamenti sono trattenuti in alto dallo *Splenditenens*, meglio conosciuto come Φεγγοκάτοχος, «Custode degli Splendori»[39]. Gli otto cerchi sono sorretti dalla spalla di *Atlas*/ Ὠμοφόρος, un altro figlio dello *Spiritus Vivens*, mentre gli Arconti e i demoni sopravvissuti sono imprigionati nei Firmamenti. Una delle principali fonti in questo senso è il manoscritto sogdiano M 178, edito anni orsono da Walter Bruno Henning[40] e ripreso dal Panaino[41]: secondo tale testo, lo *Spiritus Vivens* predispone anche cinque tappeti per lo *Splenditenens*, collocati al di là dei Firmamenti, tra il Paradiso e il «Mondo mescolato». Verisimili ricostruzioni fanno ritenere che tali coperture rappresentino il tetto del «Mondo mescolato»[42] e siano collegate alle tre ruote di Vento, Fuoco e Acqua azionate dal *Gloriosus Rex*, nelle quali si possono riconoscere le sfere elementari degli Stoici[43]. Lo *Spiritus Vivens* colloca inoltre una lente prismatica a dodici facce, un dodecaedro zodiacale dal quale il *Rex Honoris* = «Re del Firmamento», alloggiato nel settimo cielo (contando dal basso) o nel quarto cielo (contando dall'alto), scruta costantemente ciò che accade nei singoli Firmamenti. Questo dodecaedro non è la ruota della σφαῖρα[44], bensì una ruota magica, uno specchio prismatico al quale sono legate le «radici» invisibili, le ῥίζαι (cioè i *liḫme* copti ed i *niwannišn* e *paywann* medio-persiani) dei Firmamenti, gli Arconti e gli Elementi[45].

La tematica dello specchio e del riflettersi in esso dell'immagine divina è costante nei testi gnostici[46]. Il tema è molto arcaico[47]. Nel mito orfi-

---

[38] Cfr. H.-J. Polotsky, *Il Manicheismo. Gnosi di salvezza tra Egitto e Cina*, trad. it. della voce *Manichäismus* (in Pauly-Wissowa, *RE*, Suppl. VI, Stuttgart 1934, coll. 240-271) a cura di C. Leurini – A. Panaino – A. Piras, Rimini 1996, pp. 11 ss.

[39] Vd. anche P. Van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources* (Studies in Oriental Religions 26), Wiesbaden 1992, pp. 94-96.

[40] Cfr. W. B. Henning, «A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12 (1948), pp. 306-318.

[41] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 259.

[42] Cfr. Henning, «A Sogdian Fragment», pp. 314-316.

[43] Cfr. F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*. I: *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni*, Bruxelles 1908, p.33.

[44] Cfr. W. B. Henning, *Sogdica*, London 1940, p. XXII; Panaino, «Visione della volta celeste», p. 259.

[45] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», pp. 283-285; definitivo è l'ulteriore lavoro di A. Panaino, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma LXXIX), IsIAO, Roma 1998, *passim*.

[46] Il tema dello specchio è costante nelle tradizioni popolari (cfr. G. Pansa, «Di uno specchio magico del sec. XV-XVI e della catoptromanzia degli antichi secondo le leggende medioevali e i racconti popolari», in *Lares*, 26 [1960], pp. 126-142) e trova una elabora-

co Dioniso viene attirato in una trappola mortale dai Titani per mezzo di uno specchio. La curiosità di Dioniso per quest'oggetto permette infatti ai Titani di catturare, uccidere e smembrare il giovane dio. La metafora è chiara: lo specchio è ciò che provoca la «caduta dell'anima». Non a caso nell'antichità cristiana Dioniso è spesso identificato con l'*anima mundi*, la neoplatonica πηγαῖα ψυχή[48]. Un'analoga situazione la troviamo nel *Corpus Hermeticum*, dove il νοῦς, Padre del tutto, principio vitale e luminoso, crea un uomo, un ἄνθρωπος, che in realtà è la sua stessa immagine (εἰκώνα)[49]. Questo ἄνθρωπος, lacerando gli involucri delle sfere celesti, si riflette come in uno specchio nelle acque inferiori e disvela l'immagine di Dio alla φύσις[50].

Questo tema, che ha antecedenti illustri nel mito di Narciso[51], è passato nella figura gnostica di Sophia in epoca remota. In un frammento di Basilide riportato dagli *Acta Archelai* si dice che la Luce (cioè Sophia), presa dal desiderio di vedere il mondo dell'oscurità, «osservò le Tenebre come attraverso uno specchio»[52]. L'idea implicita alla base di questa concezione è che l'immagine di Sophia si rifletta nelle acque del Caos primordiale. Ma questa immagine rappresenta solamente un bagliore, un riflesso, «cioè il colore della Luce»[53], che le Tenebre inconsapevolmente distruggono, fanno a pezzi, come i Titani smembrano Dioniso nel mito orfico: esse «presero dalla Luce uno sguardo, l'immagine e il colore della materia»[54], cioè un frammento luminoso. Ne consegue che in questo mondo può esserci solo una similitudine del vero bene[55].

---

zione del tutto particolare per esempio nella fiaba di *Biancaneve*, dove nello specchio incantato si riflettono i due aspetti dell'immagine femminile, cioè quello malefico (la Regina cattiva) e quello benefico (Biancaneve); si noti anche, tra i tanti elementi simbolici, il particolare dei sette nani, che possono ricordare i sette poteri planetari (cfr. Jacob e Wilhelm Grimm, *Fiabe*, Torino 1993², pp. 185 ss.).

[47] Cfr. G. Quispel, «The Demiurge in the Apocryphon of John», in R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*, Papers read at the First International Congress of Coptology (Nag Hammadi Studies XIV), Leiden 1978, pp. 7 ss.

[48] Cfr. R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Vorträge der Bibliothek Warburg 2 [1922-1923]/II. Teil), Leipzig - Berlin 1925, p. 168; 179.

[49] Cfr. *Corp. herm.* I, 12.

[50] *Ibid.* I, 14.

[51] Cfr. H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, Torino 1973, pp. 177 ss.; sulla tematica delle acque in cui si riflette l'immagine divina vd. anche il mio «Zostriano e i Quqiti: fenomenologia di una setta gnostica», in *Nicolaus*, N.S. 20 (1993), pp. 5 ss.

[52] *Acta Archelai* 67, 9 (trad. M. Simonetti, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Milano 1993, p. 141).

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.* 67, 10.

[55] *Ibid.* 67, 10-11.

Ancora lo stesso Demiurgo nel *Trattato Tripartito* è definito quale «Signore delle immagini»[56]. Nella gnosi aramaico-mesopotamica dei Mandei troviamo un mito parallelo in cui un'entità affine alla Sophia gnostica, cioè *Qin*, la «madre dei demoni», svela al Redentore celeste Hibil-Ziwa la natura del grande «mistero» (*raza*) della Tenebra[57], che si rivela essere uno «specchio» (*naura*) immerso in una sconfinata distesa d'acqua, un'immensa sorgente (*aina*). Questo specchio è il «mistero nascosto» che assicura la «saldezza della Tenebra» e che ha «formato» (*'tigbiltun*) i demoni, ovverossia, che ha duplicato, riflettendola, l'immagine di Qin, madre delle creature demoniache[58].

Ma l'antecedente uranografico mandaico più significativo del prisma magico utilizzato dal Re del Firmamento manicheo è rintracciabile in una sequenza visionaria del *Qolasta*. Si tratta di un inno, parte di un ciclo dedicato a Šišlam-Rba, un adamita celeste dalle funzioni soteriologiche[59]:

bšuma ḏ-hiia rbia biuma ḏ-traṣlẖ
taga lšišlam rba nharubẖ simat
hiia u'ṣtarar balbušiẖ trisar
nauria nauria trisar balbuših 'ṣtarar
ušuba hurinia bgušbanqẖ
hamiš niṭupiata uainia prišibun
ginza šania 'lania sarsin dahba
uanpiš ṭunaiun margania man minaihun
ḏ-malkia kulhun ḏ-našar unihiziẖ ltaga
ḏ-traṣlẖ mn riš briš sa

«Nel nome della Grande Vita,
nel giorno in cui essi incoronarono Šišlam-Rba,
Tesoro vivente,
in lui splendettero e presero forma nel suo vestimento

---

[56] Cfr. *Trac. Trip.* I, 100, 18-20.

[57] Cfr. *Ginzā lamina* V, 1 (Petermann, p. 148, 11 ss.; Lidzbarski, p. 161, 1 ss.).

[58] Significativo è l'evento per cui, dopo che il Redentore celeste Hibil-Ziwa sottrae lo specchio alle forze demoniache, esse rimangono «senza pensiero», prive di ogni potere, poiché il loro «fondamento» ontologico è svanito; cfr. G. Furlani, «I significati di mand. *raza* = mistero, segreto», in *Memorie della Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. VIII, 7 (1957), p. 476; K. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 88), Göttingen, 1965, p. 226.

[59] Cfr. E. S. Drower (ed.), *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leiden, 1959, pp. 220r ss. (d'ora in poi CP); per l'etimologia di Šišlam-Rba, cfr. E. S. Drower, *The Coronation of the Great Šišlam being a description of the rite of the coronation of a Mandaean Priest according to the ancient canon*, Leiden 1962, p. 39; di questo singolare personaggio mi sono occupato nel mio lavoro «I Magi e la "Madre Celeste". Appunti per una teologia del sincretismo iranico-mesopotamico», in *Antonianum*, 75 (2000), pp. 311-332, alle note 90-92.

dodici specchi,
dodici specchi presero forma nel suo vestimento
e sette altri nel suo sigillo,
e cinque gocce e occhi[60] percepirono
in loro [= negli specchi] il sublime tesoro:
alberi[61] intrecciati d'oro,
e munifica è la loro messe di perle.
Chi, fra tutti i Re, consoliderà
e vedrà la corona che essi posero di capo in capo?»[62].

Šišlam-Rba è quindi il personaggio sui cui si è modellata la figura del *Rex Honoris*, personaggio che nelle versioni medio-persiane del mito manicheo prende nome di *Pāhragbed*, il «Custode» delle sfere, nome altrove tradotto con «Master of the watch-post»[63], la sentinella eternamente scrutante i cieli sottostanti[64].

Dal suo punto di osservazione egli osserva i firmamenti. Il più basso presenta un foro, in corrispondenza del Polo Boreale, attraverso il quale passano le «radici» a cui è sospeso lo Zodiaco; lo Zodiaco viene così a rappresentare l'undicesimo cielo. Ciò che nei testi copti prende il nome

---

[60] Passo abbastanza oscuro: non si capisce la funzione di queste «gocce», *niṭupiata*, che in altri ambiti hanno una connotazione tipicamente sessuale ed un ruolo soteriologico: di questo ho parlato nel mio «Il Mistero di Seth. Sincretismo gnostico in una perduta apocalisse», in *Laurentianum*, 38 (1997), p. 445.

[61] Si vd. la curiosa analogia con un sigillo cilindrico babilonese studiato da K. Van Lerberghe, «An Enigmatic Cylinder Seal Mentioning the *Ušûm*-Tree in the Royal Museum of Art and History, Brussels», in M. Stol, *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East*, Leiden 1979, pp. 31-49.

[62] *Qolasta* 306 (= *CP* p. 340v, 5-14 [testo]; pp. 220-221r [trad.]); l'idea è quella della trasmissione iniziatica del potere regale e divino, cfr. G. Widengren, «The Sacral Kingship of Iran», in Aa. Vv., *La Regalità Sacra*, Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (*Numen* Suppl. IV), Leiden 1959, pp. 242-257; e G. Widengren, *Fenomenologia della Religione*, Bologna 1984, pp. 503 ss.

[63] Cfr. M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Acta Iranica* 9a/Textes et Mémoires II-Supp.), Téhéran – Liège 1977, p. 67; W. Sundermann, «Namen von Göttern, Dämonen, und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos», in *Altorientalische Forschungen*, 6 (1979), p. 102 (ora in *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften* [Serie Orientale Roma LXXXIX, 1], hrsg. Ch. Reck – D. Weber – C. Leurini – A. Panaino, Band I, IsIAO, Roma 2001, p. 128).

[64] La tradizione magica seriore tradurrà tale circostanza cosmologica nel quadro di un cerimoniale teurgico: è il caso del prisma e della sfera di cristallo usata dal mago elisabettiano John Dee e dal suo *medium* Edward Kelley per scrutare le apparizioni degli Spiriti planetari evocati in svariate occasioni; la «pietra angelica» recata da un angelo-bambino chiamato Uriel, lo Spirito della Luce che Dee aveva scorto in una visione una sera al tramonto nel 1582, quando faceva esperimenti nel suo laboratorio di Mortlake (su questo vd. quanto dice Vittoria Perrone Compagni, in Aa. Vv., *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento: Astrologia, magia e alchimia nel Rinascimento fiorentino ed europeo* [Catalogo dell'Esposizione], Firenze 1980, pp. 387-388).

di ζώνη sembra essere pertanto l'Eclittica, ma non solo: alla fondazione del cosmo, lo *Spiritus Vivens* l'ha organizzato in tre fasce appese l'una all'altra, ovvero le tre ζῶναι di cui affabula il *Kephalaion* 37. Nella prima si trovano le cinque Potenze della Tenebra, nella seconda le Potenze della Luce, ovvero i Figli dell'Uomo Primigenio, nella terza i cinque figli dello *Spiritus Vivens*.

Secondo il *Kephalaion* 4, la Colonna di Gloria, il Grande Ὠμοφόρος, si compone di Dodici ore: i cinque figli dell'Uomo Primigenio, i cinque figli dello *Spiritus Vivens* più la Chiamata e l'Ascolto. La collocazione della Colonna di Luce nella ζώνη impedisce di restringere quest'ultima al solo Zodiaco, in quanto la Via Lattea, cui la Colonna sembrerebbe connessa, non si limita all'Eclittica, ma l'attraversa. Sempre nella ζώνη, secondo il *Kephalaion* 8, si trovano inoltre dieci delle quattordici imbarcazioni su cui Gesù è salito: ciò non a caso, poiché proprio lungo la ζώνη ha luogo il *μεταγγισμός*, la «trasmigrazione», o meglio «trasfusione»[65], della sostanza animica[66]. Mani, l'Illuminatore (Φωστήρ) ha scelto, «sigillato» (σφραγίς) e liberato sin dalle origini, nel mondo superiore, le «forme» (μορφή) luminose dei membri componenti la sua Chiesa. Disperse nel cosmo, queste forme ritornano attraverso il μεταγγισμός, guidate dagli ἄγγελοι nei luoghi ove saranno purificate[67]. Le opere compiute prima dell'Illuminazione (= γνῶσις) si separano dai luoghi dove sono incatenate e si mondano nei firmamenti (στερέωμα) per giungere infine alla Terra dei Viventi[68].

Mondata la sostanza luminosa, attraverso essa lo *Spiritus Vivens* costruisce le «Navi di Luce», cioè il Sole e la Luna. Le costellazioni zodiacali e gli astri derivano invece dalle particelle di Luce non completamente purificate. La σφαῖρα, ancora immobile, è messa in movimento dal *Tertius Legatus*, il Padre delle Dodici Vergini di Luce. La Colonna di Gloria, talvolta identificata con il Grande-Νοῦς, è anche conosciuta come «Uomo perfetto», ἀνὴρ ὁ τέλειος, il Gesù cosmico, sintesi di tempo ed

[65] Per le problematiche concernenti questo termine rinvio a G. Casadio, «The Manichaean Metempsycosis: Typology and Historical Roots», in G. Wießner & H.-J. Klimkeit [hrsg.], *Studia Manichaica*, II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus [9-10 August 1989, St. Augustin – Bonn], Wiesbaden 1992, pp. 103 ss.; ed anche il mio «*Signaculum sinus*. La gnosi manichea tra ascetismo ed erotismo», in *Laurentianum*, 41 (2000), pp. 335-351.

[66] Cfr. *Keph.* 34; K. M. Woschitz, «Der Mythos des Lichtes und der Finsternis. Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia. Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie», in K. M. Woschitz et alii, *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*, Wien 1989, pp. 126-130.

[67] *Keph.* 90 (SPB, pp. 223, 21-225, 31).

[68] *Ibid.* (pp. 226, 16-228, 3).

eternità[69]. Simulacro che dal punto di vista escatologico coincide sia con il dio iranico del Tempo Zurwān nel suo divenire scandito in passato, presente e futuro[70], sia con l'«ultimo Dio», *istomēn-yazd*, l'ultimo ἀνδριάς dei testi copti[71], l'immensa statua luminosa corrispondente al πρῶτος ἄνθρωπος, il *tan ī pasēn*, il «Corpo finale» dell'escatologia del mazdeismo zoroastriano e zurvanita[72], l'icona macroantropica che nel tempo finale s'innalzerà fino al cielo a guisa di una Colonna di Luce cosmica[73], la *bām istūn* dei testi in medio-iranico. Dio e via di salvezza al medesimo tempo, essa permette alle Anime di ascendere al cielo attraverso la Luna e il Sole[74]. A conferma della problematicità di tale percorso salvifico, è opportuno ricordare che le particelle di Luce non giungono direttamente al Paradiso di Luce, bensì ad un «Nuovo Paradiso» o «Nuovo Eone» consustanziale al Paradiso originario, ma dotato di esistenza separata durante il periodo del «miscuglio», il *gumēzišn*. Un luogo di immota beatitudine fascinosamente descritto in una sequenza degli *Acta Archelai*:

> Περὶ δὲ τοῦ παραδείσου, οὐ καλεῖται κόσμος· ἔστι δὲ τὰ φυτὰ τὰ ἐν αὐτῷ ἐπιθυμία καὶ ἄλλαι ἀπάται, διαφθείρουσαι τοὺς λογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων. Τὸ δὲ ἐν παραδείσῳ φυτὸν, ἐξ οὗ γνωρίζουσι τὸ καλόν, αὐτό ἐστὶν ὁ 'Ιησοῦς· ἡ γνῶσις αὐτοῦ, ἡ ἐν τῷ κόσμῳ· ὁ δὲ λαμβάνων διακρίνει τὸ καλὸν καὶ τὸ πονηρόν. Ὁ μέν τοι κόσμος, οὐδ' αὐτὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἢ ἀπὸ μέρους τῆς ὕλης ἐπλάσθη, καὶ διὰ τοῦτο πάντα ἀφανίζεται· ὃ δὲ ἐσύλησαν οἱ ἄρχοντες ἀπὸ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, αὐτό ἐστὶ τὸ γεμίζον τὴν σελήνην, τὸ καθαριζόμενον καθημεπινὸν ἀπὸ τοῦ κόσμου· καὶ ἐὰν ἐξέλθῃ ἡ ψυχή, μὴ γνοῦσα τὴν ἀλήθειαν, παραδίδοται τοῖς δαίμοσιν ὅπως δαμάσωσιν αὐτήν ἐν ταῖς γεένναις τοῦ πυρός· καὶ μετὰ τὴν παίδευσιν μεταγγίζεται εἰς σώματα, ἵνα δαμασθῇ, καὶ οὕτω βάλλεται εἰς τὸ μέγα πῦρ, ἄχρι τῆς συντελείας.
>
> Quanto al Paradiso che è chiamato cosmo e agli alberi che in esso crescono, essi rappresentano la concupiscenza e le altre seduzioni che contaminano il pensiero umano. Invece nel [vero] Paradiso si trova un albero tramite cui si

[69] Cfr. *Acta Archelai* 8, 7 (Beeson, p. 13, 18 ss.); Epiph. *Pan. haer.* 66, 26, 8 (Holl III, p. 60, 7 ss.).

[70] Per questo vd. il mio «Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica», in *Rivista degli Studi Orientali*, 75 (2001), pp. 27-54.

[71] Cfr. C. Schmidt - H. J. Polotsky, «Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler». Mit einem Beitrag von H. Ibscher, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Berlin 1933, p. 79; Stroumsa, «Aspects de l'eschatologie manichéenne», pp. 261 ss.

[72] Cfr. Gh. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), p. 119; Zaehner, *Zurvān*, p. 133.

[73] Cfr. il mio modesto lavoro «L'*Anima viva* e la Seduzione degli Arconti tra gnosticismo e manicheismo», in *Asprenas*, 44 (1997), pp. 191-192.

[74] Vd. anche il cosmogramma sul ciclo lunare di travasamento della Luce riportato nel mio «Zurwān sulla Luna», p. 52.

conosce il bene, che è Gesù e la sua gnosi che è nel cosmo, e chi la riceve discerne il bene dal male. Il cosmo non è di Dio, ma è plasmato in parte dalla materia, ed è per questo [motivo] che tutto si corrompe. E poiché gli Arconti vennero ingannati dall'Uomo Primordiale[75], è egli stesso che colma la Luna e che ogni giorno è purificato sin dal principio del cosmo. E se giunge un'anima che non ha conosciuto la verità, essa è consegnata ai demoni affinché la vincolino al fuoco infernale, e dopo che è stata rettificata, essa è trasfusa in altri corpi sino alla sua [totale] sottomissione[76]: con questo scopo è gettata in quel grande fuoco sino al compimento finale[77].

L'evidenza per cui la Via Lattea era ritenuta dai Manichei la manifestazione visibile dell'ascensione delle Anime al cielo, attraverso le tappe della Luna e del Sole, si riallaccia probabilmente ad un'arcaica tradizione indo-iranica: tale dottrina trova diretto riscontro con la tradizione vedica che raffigura la Via Lattea come composta dalle Anime dei defunti in incessante ascesa verso l'empireo[78]. Non solo, la letteratura del mazdeismo zoroastriano conosce un percorso dell'Anima verso il Paradiso attraverso la sfera delle stelle fisse, della Luna e del Sole. La sfera delle stelle appare quindi come la più vicina alla terra, concezione che forse tradisce un'origine babilonese[79] e che sicuramente spiega l'apparente contraddizione presente nel pensiero manicheo circa le funzioni degli astri: le dodici costellazioni zodiacali sono ritenute demoniache, ma la specie di idrovora che trasfonde le Anime ha dodici secchie (μηχανὴν συνεστήσατο ἔχουσαν

[75] Il riferimento è all'episodio noto nel mito manicheo come «Seduzione degli Arconti» (su questo mitologhema manicheo la bibliografia è vastissima: mi permetto qui di richiamare F. Cumont, «La Séduction des Archontes», in *Recherches sur le manichéisme*, I, pp. 54-68; Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce», pp. 121 ss.; G. Widengren, *Die Religionen Irans* [Die Religionen der Menschheit, 14], Stuttgart 1965, pp. 304-305; G. Casadio, «Gender and Sexuality in Manichaean Mythmaking», in A. van Tongerloo - S. Giversen [eds.], *Manichaica Selecta. Studies presented to prof. J. Ries on the occasion of his seventieth birthday* [Manichaean Studies I], Louvain 1991, pp. 43-47; ed il mio «L'*Anima viva* e la Seduzione degli Arconti», pp. 163-194, un lavoro da rivedere alla luce delle recenti ricerche di Giancarlo Mantovani); la Luce liberata dalla ὕλη che si raccoglie sulla Luna è qui rappresentata come il πρῶτος ἄνθρωπος, ossia il Gesù macrocosmico.

[76] Si tratta del μεταγγισμός; cfr. l'accurata esposizione delle fonti nel citato Casadio, «The Manichaean Metempsycosis», pp. 103 ss.

[77] *Acta Archelai* 10, 8-14 (PG 10, 1445); per la contestualizzazione di questo passo degli *Acta Archelai* vd. il mio «Il "Bianco Monte" dei Magi. La montagna paradisiaca nel sincretismo iranico-mesopotamico», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 57 (1997), pp. 160-161.

[78] Cfr. Widengren, *Il manicheismo*, p. 70; Id., *Fenomenologia della Religione*, Bologna 1984, pp. 672 ss.

[79] Cfr. A. Panaino, «Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales, VII), Bures-sur-Yvette 1995, pp. 205-225.

δώδεκα κάδους)[80], come dodici sono le Vergini di Luce figlie del *Tertius Legatus*, dodici sono le facce del prisma magico posto nel settimo cielo e dodici sono gli Eoni posti dietro Dio, il Padre della Grandezza, dodici le sovranità cosmiche[81]. Si tratta di chiare metafore zodiacali[82].

Da questi elementi si può dedurre che lo stesso manicheismo ha tentato di risolvere, senza riuscirci appieno, le ambiguità insite nella dottrina astrologica[83]. Ma il fatto che le stelle della Via Lattea non ricadano nel processo di demonizzazione delle costellazioni zodiacali è stigma dell'arcaicità di tale dottrina, preesistente all'evoluzione del pensiero astrologico. Nefaste sono ritenute soprattutto le stelle dello Zodiaco, in quanto lungo l'eclittica si dispiega la parte principale dell'influsso astrale, modificando l'influenza benefica dispensata dai due luminari maggiori, Sole e Luna. Le altre sono relativamente nocive e ancor meno quelle della Via Lattea. Un insegnamento che trova riscontro nella letteratura del mazdeismo zoroastriano, ambito dal quale i Manichei devono averlo acquisito[84]. Secondo il *Bundahišn* oltre la Sfera delle stelle soggiogate al «miscuglio» esiste una «Sfera sopra la Sfera», definita anche *spihr ı agumēzišn*, «Sfera degli astri non mescolati»[85], verisimilmente la Via Lattea[86], il cui candore e purezza si manifestano durante il «tempo del miscuglio». Così la stella Sadwēs = *Piscis australis*, già venerata nell'Avestā come Satavaēsa[87] e ben nota nei testi pahlavi, appare quale *virgo lucis* nel mito della «Seduzione degli Arconti», *interpretatio manichaica* del mito della pioggia[88]. La sua mancata demonizzazione — come ha sottolineato

[80] Cfr. Epiph. *Panar. haer.* 66, 26, 6 (Holl III, p. 59, 9-10).

[81] Vd. anche M. Tardieu, *Il manicheismo*, trad. it. di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1996², p. 107.

[82] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 270.

[83] *Ibid.*, p. 271.

[84] Da sottolineare come l'insegnamento manicheo si presenti al pio zoroastriano quale vero depositario della tradizione obliata dal clero sassanide; su questo cfr. in partic. Gh. Gnoli, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France* (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 11), Paris 1995, pp. 73 ss.; Id., «Zoroastro e Mani», in M. Raveri (cur.), *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto*, Venezia 1997, pp. 132 ss.

[85] Vd. *Bundahišn* 2, 28; e W. B. Henning, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 223.

[86] *Ibid.*, p. 240.

[87] Cfr. *AirWb*, col. 1556.

[88] Cfr. M. Boyce, «Sadwēs and Pēsus», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1951), pp. 911-914; Id., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (*Acta Iranica*, Textes et Mémoires II/9), Téhéran – Liège 1975, pp. 98-100 (testi ao-ap); trad. in H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, New York 1993, pp. 37-38; A. Panaino, *Tištrya*, Part II: The Iranian Myth of the Star Sirius (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), IsIAO, Roma 1995, pp. 21; 93-94.

il Panaino — può derivare sia dalla continuità con un mito iranico molto antico, sia dal fatto che non era una stella eclitticale[89].

Recenti ricerche hanno evidenziato come nella cosmologia manichea la funzione dell'Uomo perfetto o della Colonna di Gloria sia quella di luogo d'arrivo nel cammino che porta le Anime verso il Regno della Luce[90], ridimensionando una vetusta interpretazione che vedeva in essa un mero strumento di comunicazione tra la Chiesa manichea e la Luna. D'altronde l'evidenza del *Kephalaion* 71, secondo cui la Colonna di Gloria trasla la Luce dalla sfera terrestre, sede del Νοῦς-Luce, a quella lunare, dove alberga l'Uomo primigenio, rappresenta una contraddizione insanabile[91]. In realtà la contraddizione è apparentemente duplice, poiché la Colonna di Luce, se associata alla Via Lattea deve effigiare la sfera extragalattica e quindi non può raffigurare la Sfera delle stelle soggette al «miscuglio» di cui parlano i testi zoroastriani. Ma nella gnosi manichea la demonizzazione degli astri sembra indirizzata sostanzialmente contro lo Zodiaco e quindi la Via Lattea può aver asssunto sia le peculiarità della Sfera delle stelle mescolate, sia quelle della «Sfera sopra la Sfera». Di fatto, osservando il cielo con attenzione, si può notare come la Via Lattea attraversi la volta celeste tagliando lo Zodiaco in due punti, tra i Gemelli e il Toro da un lato e tra il Sagittario e lo Scorpione dall'altro, passando per alcune costellazioni circumpolari. Tenendo conto sia del moto diurno, sia del mutamento stagionale della volta celeste, si noterà che la Via Lattea viene in alcune ore a rappresentare non un semicerchio — in quanto non è visibile in tutta la sua estensione — ma una vera colonna che muove verso il polo celeste. Seguendo la sua scia dalla terra le Anime raggiungono la Luna — ovvero entrano nella ζώνη — poi vanno al Sole e di nuovo, uscendo dall'eclittica, attraverso la sfera delle Stelle fisse raggiungono il polo astrale. La visione è quindi cosmologica e mitologica allo stesso tempo. Antonio Panaino ha mostrato come in essa permangano l'idea del mazdeismo zoroastriano dei tre «passi» (Stelle fisse, Luna, Sole) verso il Paradiso e quella della Via Lattea come strada dell'Anima e del Polo celeste-Zenith quale asse del mondo, modificata però a causa della demonizzazione dello Zodiaco[92]. L'esistenza di una Piccola Colonna nel *Kephalaion* 2, connessa con le tre coperture del mondo, le quali conducono al Paradiso dello stato mescolato, il «Nuovo Paradiso», forse rappresenta il secondo percorso della Via Lattea verso la definitiva liberazione delle Anime.

---

[89] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 272.

[90] Cfr. Van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures*, p. 180 n. 39.

[91] Cfr. Panaino, «Visione della volta celeste», p. 272.

[92] *Ibid.*, p. 273.

In pratica la Colonna percorre il cielo dal basso all'alto ed effigia mitologicamente il cammino dell'Anima vivente verso il Paradiso di Luce. Luna e Sole rappresentano quindi due tappe lungo la Colonna di Luce, due momenti lungo il cammino ascensionale segnato dalla Via Lattea. In una di queste tappe, cioè lungo la ζώνη, ha luogo il μεταγγισμός, la «trasmigrazione», la «trasfusione» della sostanza animica[93]. Nella dottrina manichea la gente comune, al pari dei Catecumeni, esperisce il μεταγγισμός della sostanza luminosa separata e rifusa in nuove identità somatiche (piante, animali, corpi umani)[94]: πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα[95], l'Anima è trasfusa in cinque specie di corpi. La pentade, cifra sacra nella gnosi manichea, esprime qui la via verso la perfezione; un tema che possiamo ritrovare nella dottrina del peripatetico Critolao, secondo il quale l'Anima è formata dal «quinto elemento»[96], *quinta essentia*, πέμπτον σῶμα, πέμπτον στοιχεῖον ο πέμπτη οὐσία; l'ultima espressione, destinata a diventar celebre, è attribuita da Olimpiodoro a Pitagora, il quale καὶ τὸν αἰθήερα ἐκ τῆς πέμπτες ἔλεγε γίνεσθαι οὐσίας[97]. Ma nel caso manicheo non si tratta di metempsicosi o reincarnazione in senso comune: l'essenza divina del Catecumeno attraverso il μεταγγισμός è disaggregata e ricondotta ad una moltitudine di esistenze virtuali[98], scelte nell'infinita varietà dei destini[99]. Circostanza dall'esito paradossale, poiché il destino dell'Eletto e del peccatore recidivo paiono congiungersi agli estremi: nella pura salvezza e nella pura dannazione. È un'idea nota all'antropologia del mazdeismo zoroastriano nel cosiddetto «stato di *maga*»[100], uno stato d'essere che presuppone la separazione tra una buona ed una cattiva purità, *abēzagīh*, antiteticamente ed ontologicamente contrapposte.

---

[93] Vd. *supra* n. 65.

[94] Cfr. *Acta Archelai* 10.

[95] Epiph. *Pan. haer.* 66, 28, 1 (Holl III, p. 62, 14-15); rispetto ad Holl che trascrive ἕτερα σώματα, scelgo la variante e *lectio difficilior* πέντε σώματα, seguita anche da C. Riggi in *Epifanio contro Mani*, Roma 1967, p. 132 n. 1.

[96] Cfr. Macrob. *In Somn. Scip.* I, 14, 19 (*SVF* III, p. 267).

[97] Cfr. Olympiod. *Meteor.* 45, 24 (trad. A. Maddalena, in G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, I, Roma - Bari 1983², p. 451 [42, 5] = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. W. Kranz, Berlin 1954⁷); per una disanima esaustiva del problema vd. P. Moraux, «quinta essentia», in *PW*, XXIV, Stuttgart 1963, coll. 1171-1263.

[98] Un analogo processo di disaggregazione fonda la *praxis* alchemica di Zosimo: cfr. M. J. Edwards, «The Vessel of Zosimus the Alchemist», in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 90 (1992), pp. 55-64.

[99] Cfr. J. BeDuhn, «The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology», in P. Mirecki - J. BeDuhn (eds), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, L), Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 29-30.

[100] La tematica è studiata acribicamente da Gh. Gnoli, «Lo stato di "maga"», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 15 (1965), pp. 109-111.

Una separazione ed una modalità di esistenza che ritroviamo nei testi ermetici: l'*Anthologium* di Giovanni Stobeo — vero e proprio scrigno di preziosità erudite — custodisce una serie di *excerpta* ermetici, tra i quali un lungo trattato sulla plasmazione delle Anime che va sotto il nome di Κόρη κόσμου, «Fanciulla del cosmo»[101], con evidente riferimento alla Korē eleusina, anche se i nomi delle divinità enunciate nel testo appartengono al mondo religioso dell'Egitto antico[102]. Un fatto però abbastanza consueto nel sincretismo misterico della tarda antichità, che reinterpreta neoplatonicamente miti e simboli delle religioni preesistenti[103]. La religiosità egizia è luogo prediletto per tale ermeneutica, con la sua scrittura geroglifica, vero e proprio linguaggio dell'anima che secondo Plotino attraverso i simboli comunica una intuizione noetica[104].

Secondo la Κόρη κόσμου Dio creerebbe le Anime (= Psychōsis) figlie del suo πνεῦμα[105], da un miscuglio, κρᾶμα, iniziale[106]. Una perfetta mescolanza a partire dalla quale Dio sincronizza il succcedersi dei segni zodiacali con i movimenti delle Anime[107]. Anime instabili, in continuo movimento, quindi ree di una *hybris* «cinetica», vengono rinchiuse nei corpi e soggiogate al fato planetario[108].

Oltre al miscuglio originario, s'intravede nella Κόρη κόσμου una riflessione su due ordini di realtà celesti (positivo lo Zodiaco, negativi i Pianeti) ai quali soggiace il processo di metempsicosi, o meglio di ἐνσωμάτωσις[109]. Verrebbe quindi da domandarsi se dietro alla dottrina ermetica enunciata nella Κόρη κόσμου non si celino in realtà concezioni originaria-

---

[101] *Ex.* XXIII (Festugière - Nock IV [Paris 1954], p. 1 ss.) = Stob. 1, 49, 44 (Wachsmuth I, p. 385).

[102] Per una recente ricostruzione delle vicende testuali vd. la nota di Ch. Poltronieri, «L'autore e il testo», in Id. (cur.), *Ermete Trismegisto. La pupilla del mondo*, Venezia 1994, pp. 29-34.

[103] Tale ermeneutica persiste ai giorni nostri rivestita di parvenze «egittologiche»; cfr. R. A. Schwaller De Lubicz, *La teocrazia faraonica*, Roma 1994 (un testo più affine alle speculazioni teurgiche dei neoplatonici, che non a una reale ricostruzione della religione dell'Egitto antico).

[104] Cfr. Plot. *Enn.* V, 8, 6; vd. anche Iambl. *De myst.* 7, 1-2; Porphyr. *De antr. nymph.* 10; Plut. *De Is. et Osir.* 368 c-d.

[105] *Ex.* XXIII, 17.

[106] Vd. anche A.-J. Festugière, «La creazione delle anime nella *Korè Kosmou*», in *Ermetismo e mistica pagana*, trad. it. di L. Maggio, Genova 1991, pp. 205-216; P. Lucarelli, «Gnosi ermetica e alchimia. La Kórē Kósmou e le sublimazioni del Mercurio», in C. Bonvecchio - T. Tonchia (cur.), *Gli Arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, EUT, Trieste 2000, pp. 119-136.

[107] *Ex.* XXIII, 20.

[108] *Ibid.* XXIII, 28-30.

[109] Cfr. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i. W. 1914, pp. 264 ss.

mente iraniche, presentate in vesti «egizie»[110]. In verità la dottrina del miscuglio è già presente nel *Timeo* platonico, secondo cui dalla miscela iniziale il Demiurgo trae le Anime ripartendole in numero pari agli astri[111]: una vita buona e virtuosa per il tempo assegnato avrebbe fatto sì che l'Anima ritornasse alla beatitudine della stella da cui proveniva[112].

La dottrina, forse mediata da fonti stoiche, ha un significativo affioramento nell'*Eneide* virgiliana: durante la catabasi nel mondo oltretombale Enea giunge in prossimità dei Campi Elisi, un *locos laetos... sedisque beatas*[113], dove tutto dimora in una stasi di narcotica immobilità[114]; lì, in una verde vallata incontra il padre Anchise intento a passare in rassegna le Anime dei suoi discendenti, che si incarneranno e vivranno nel futuro. Appena vede Enea, egli lo accoglie con grande affetto. Anchise spiega al figlio che un soffio vitale e igneo pervade l'intero universo, un principio noetico mescola (*miscet*) il tutto e da questo amalgama proviene «il nascere e l'essere» delle Anime poi rinchiuse in *noxia corpora*, dove perdono la nozione del mondo celeste[115]. Le Anime maculate dopo la morte sono soggette ad una purificazione negli elementi aria, acqua e fuoco. Successivamente raggiungono le dimore beate dove però restano in poche: la maggior parte di esse, dopo un periodo di mille anni, trasmigra nuovamente attraverso l'oblio del fiume Lethe.

Evidenze che ridefiniscono il problema degli influssi sulla dottrina ermetica del «miscuglio cosmico», esposta nella Κόρη κόσμου in una prospettiva più ampia[116].

Sempre tra le *reliquiae* ermetiche di Stobeo, c'è un'ampia descrizione delle vicissitudini «ensomatiche» dell'Anima[117]: lo spazio fra terra e cielo sarebbe suddiviso in regioni anche chiamate firmamenti o «pieghe», πτυχαί[118], con chiaro riferimento alla dotttrina dei «filamenti» o «legamenti»

---

[110] Cfr. R. Reitzenstein, «Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur», in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 10 (1917), pp. 34 ss.

[111] Cfr. *Tim*. 41 d-e.

[112] *Ibid.*, 42 b; secondo un altro testo platonico il ciclo trasmigrativo delle Anime è di diecimila anni (*Phaidr*. 248 e).

[113] Cfr. *Aen*. 6, 679-683.

[114] Su questo vd. il mio «Il "Bianco Monte" dei Magi», p. 160.

[115] Cfr. *Aen*. 6, 733-734; Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, p. 273.

[116] Cfr. in partic. C. Colpe, «Die griechische, die synkretistische und die iranische Lehre von der kosmischen Mischung», in *Orientalia Suecana*, 27-28 (1978-1979), pp. 132-147.

[117] Cfr. *Ex*. XXVI (Festugière – Nock IV, pp. 80 ss.) = Stob. 1, 49, 69 (Wachsmuth I, p. 463).

[118] Cfr. F. Montanari, *GI. Vocabolario della Lingua Greca*, Torino 1995, p. 1762 a-b.

celesti di cui s'è parlato[119]. Un intermondo, delle πτυχαὶ αἰθέρος[120] nelle quali sciamano nugoli di Anime di varia natura, da quelle che non si sono ancora incarnate a quelle che si sono liberate dai lacci corporei ed attendono una nuova trasmigrazione[121].

È un assunto ermetico che l'Anima sia soggetta ad una molteplicità di trasformazioni[122], specialmente se il suo agire è inclinato verso il male; il verbo usato per definire tale incerto divenire è μεταβάλλω, «mutare, trasformare»[123], lo stesso impiegato nel *Timeo* platonico per descrivere il penoso ciclo trasmigrativo dell'Anima[124]. Ciclo che si interromperà solo quando l'uomo riuscirà a dominare il suo mondo interiore, seguendo l'avvicendarsi incessante dell'identico e del simile: πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ συνεπισπώμενος[125].

Se l'Anima è sottoposta ad un inevitabile divenire di mutazione, afflitta da desideri e passioni, solo seguendo la «circolarità» di ciò che è immutabile, identico e simile a se stesso, può ritrovare la via verso la realtà originaria. Dottrina che riflette sostanzialmente l'archetipologia del τὸ ὄν platonico. L'ἐνσωμάτωσις ermetica segue un itinerario affine: due entità distinte vegliano le Anime[126]; una le custodisce (ψυχοταμίας), l'altra le guida (ψυχοπομπός) nei penetrali del cosmo[127], funzione traslatrice che il dogma pitagorico ascrive ad Hermes[128].

Anche la Φύσις, potenza vincolante le Anime, è vegliata da due forze, Μνήμη ed Ἐμπειρία, «Memoria» ed «Esperienza»[129]. Μνήμη ha il compito di obliare la Φύσις[130]: inducendo il torpore sulla Natura cessa l'illusione cosmica distesa sulla creazione e si possono quindi recuperare gli εἴδη iniziali derivanti dal miscuglio originario[131]. È la versione mitica e rituale dell'insegnamento platonico: l'uomo deve comprendere la forma iniziale, l'εἶδος sorgivo, poiché tale comprensione è reminiscenza delle Verità im-

---

[119] La dottrina, presente quindi anche in ambito ermetico, conferma quanto detto nella citata preziosa memoria di Panaino, *Tessere il cielo*, *passim*.

[120] Cfr. Eur. *Or.* 163; vd. anche πτυχαὶ οὐρανοῦ in Eur. *Ph.* 84.

[121] *Ex.* XXVI, 1 (Festugière - Nock IV, p. 80, 1-11).

[122] Cfr. *Corp. herm.* X, 7 (Schiavone [Milano 2002²], p. 172).

[123] Cfr. Montanari, *Gl. Vocabolario della Lingua Greca*, p. 1265 b.

[124] *Tim.* 42 c (Lozza [Milano 1994], p. 48).

[125] *Ibid.*

[126] Cfr. *Ex.* XXVI, 3 (Festugière - Nock IV, p. 81, 1-5).

[127] Cfr. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, p. 270.

[128] Cfr. Diog. Laer. 8, 31.

[129] Cfr. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, p. 270.

[130] Cfr. *Ex.* XXVI, 4 (Festugière - Nock IV, p. 81, 6-16).

[131] Vd. *supra Ex.* XXIII, 20.

mutabili che l'Anima ha intravisto in un tempo anteriore[132]. Un esemplarismo eidetico relato al ricordo e quindi alla Memoria di una realtà che prescinde dal mondo fenomenico. Non è un caso che l'aspetto divinizzato della Memoria, cioè Μνημοσύνη, faccia parte di un retaggio misterico arcaico[133]: secondo un'escatologia che si può agevolmente definire «orfico-pitagorica»[134], Mnēmosynē appare come la liberatrice dell'Anima da ulteriori vincoli corporei, per avviarla verso uno stato di beatitudine oltremondana. Il nome di Mnēmosynē è affiorato su alcune laminette d'oro deposte in sepolcri di iniziati in Magna Grecia e in Tessaglia[135], contenenti istruzioni per il viaggio dell'adepto (*mystes* o *bácchos*) nell'aldilà, verso la liberazione dal carcere dell'esistenza terrena. Esse indicano agli iniziati il percorso da compiere per evitare l'inganno della fonte di Lethe, la cui acqua riporta ad un'esistenza mondana, e raggiungere l'algore fluido sgorgante dal lago di Mnēmosynē, da cui l'Anima trarrà energia per procedere sulla «sacra via» verso una indefinita e indefinibile meta spirituale promessa agli iniziati[136].

In definitiva, salva restando la possibilità, del tutto verosimile, di un incontro con il pensiero greco, l'Iran del mazdeismo zoroastriano, deve aver quindi fornito un contributo certamente determinante alla concezione del μεταγγισμός manicheo, cioè il rapporto tra uomo e cosmo mediato dalla volta celeste. E questo anche perché la comparazione tra le dottrine astrologiche iraniche e manichee in questo campo rivela un linguaggio fondamentalmente identico ed un patrimonio mitologico che non varia gran che. Con ciò s'è visto l'apporto per nulla trascurabile che il pensiero greco deve aver fornito al manicheismo[137], soprattutto attraverso gli scritti e le dottrine delle sette gnostiche. Trasmigrazione e cosmogonia nei miti gnostici sono coinvolti nella ricerca di un medesimo fine[138], cioè il trascendimento di questa modalità di esistenza. Un paradosso, poiché la

---

[132] Cfr. *Phaidr.* 249 b-c.

[133] Cfr. G. Pugliese Carratelli, «ΜΟΝΑΣ ΜΝΗΜΟΣΗΥΝΗ, ΔΕΚΑΣ ΠΙΣΤΙΣ ΜΝΗΜΗ», in *La Parola del Passato*, 306 (1999), pp. 186-191.

[134] *Ibid.*, p. 189.

[135] Cfr. l'edizione di G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro «orfiche»*, Milano 1993: per una contestualizzazione vd. anche il mio «L'estraniazione creatrice. Momenti di un'antropologia gnostica», di prossima pubblicazione in M. Scopello (ed.), *Cheminements de l'Etranger dans la Gnose*.

[136] Cfr. Pugliese Carratelli, «ΜΟΝΑΣ ΜΝΗΜΟΣΗΥΝΗ», p. 190.

[137] Cfr. Ph. Gignoux, «La doctrine du macrocosme-microcosme et ses origines gréco-gnostiques», in P. Vavrousek (ed.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*, Prague 1994, pp. 27-52; Id., *Man and Cosmos in Ancient Iran* (Serie Orientale Roma XCI), IsIAO, Roma 2001, pp. 49 ss.

[138] Cfr. H. J. Schoeps, «Bemerkungen zu Reinkarnation-Vorstellungen der Gnosis», in *Numen*, 4 (1957), pp. 228-232.

stessa energia che ha creato e alimenta l'illusione di «questo mondo» è alla base del suo annientamento.

SUMMARY

The article deals with the interactions between Manichaeism and astrological wisdom. Mani was a man of his time, and as such was immersed in a late-antiquity conceptual system that gave most value to the knowledge of astral omens.

Specific interest is given to the so-called Pillar of Glory identified to the Milky Way, that is the link between Heaven and Earth. The Pillar of Glory, also called the Perfect Man, have a peculiar function in the *metangismos*, the transmigration of Souls, because is the way through which the portions of the Light scattered through the world were purified and carried up to the Moon, whence they ascended into the ship of the Sun and thence into the New Paradise of Light.

Iran of Zoroastrian Mazdeism with Greek thought (chiefly Gnostic) gave topic contribution in these themes, i.e. the relations between man and cosmos mediated through the heavenly sphere.

via Paisiello, 76
10154 Torino

Ezio Albrile

Pier Giorgio Borbone

I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan[1]

Come risulta dall'analisi condotta da Marco Guglielminotti,[2] non vi è nella documentazione epigrafica cinese del sito di Fangshan (房山) — almeno nel suo rifacimento di epoca Ming, l'unica forma in cui ci è dato di conoscerla — nessun riferimento diretto a una fase cristiana di impiego del luogo di culto. Di conseguenza, ciò che permette di stabilire un nesso tra il sito del "Tempio della Croce" (十字寺) e il cristianesimo di tradizione siriaca è soprattutto la presenza di un'iscrizione in caratteri e lingua siriaci su uno dei due blocchi scolpiti ivi reperiti.[3]

Quando fu notata la si interpretò in prima istanza come un testo mongolo, ma molto presto fu intesa per quel che era e ne fu data la corretta lettura.[4] Si tratta di una citazione dalla versione biblica in siriaco dell'Antico Testamento detta "Peshitta", adottata indifferentemente da tutte le confessioni cristiane di tradizione siriaca.[5] Il brano citato è per l'esattezza la prima parte di *Salmi* 34,6: "Guardate verso di lui e sperate

[1] La ricerca è stata condotta come membro della Missione Archeologica in Cina e Mongolia Interna dell'Università di Genova, diretta da Paola Vergara Caffarelli e successivamente da Gabriella Airaldi, condirettore Carlo Varaldo, iniziata nel 2000 in collaborazione con l'Office of Cultural Relics of Beijing e con il Cultural Relics and Archaeology Research Institute of Inner Mongolia e realizzata con il sostegno del Ministero degli Affari Esteri – Direzione Generale per la Promozione e la Cooperazione Culturale. Ringrazio la prof. Paola Vergara Caffarelli per avermi invitato a studiare l'epigrafe ed aver riletto e migliorato il presente studio, e il dott. Marco Guglielminotti Trivel, alla cui competenza mi sono affidato per la lettura della bibliografia in cinese, e col quale ho discusso tutti gli aspetti propriamente archeologici e sinologici.

[2] V. Guglieminotti 2005.

[3] Il miglior resoconto della storia della scoperta del sito si ha in Schurhammer 1930.

[4] A opera di F. C. Burkitt, nel 1921, cioè un anno dopo la pubblicazione del ritrovamento (Burkitt 1921). L'identificazione passò inosservata ai redattori del "Bulletin catholique de Pékin", che nel novembre 1922 (pp. 420-421) pubblicarono un intervento di M.-J. Lagrange con una sua lettura solo parzialmente corretta, riprodotta — per qual motivo non è chiaro — in caratteri aramaici quadrati invece che siriaci: חמו לותה וסמכו בה (la trascrizione giusta sarebbe stata se mai חורו לותה וסברו בה). A.C. Moule pubblicò poi nel 1928 i *rubbing* delle croci e dell'iscrizione, in occasione di una sua recensione: si trattava della riproduzione che era stata decifrata da Burkitt, che grazie alla sua dimestichezza con la tradizione manoscritta siriaca aveva facilmente individuato il senso della citazione, per quanto fosse mediocre la qualità delle immagini (Moule 1928, pp. 449 [fig. 1], 453).

[5] Le principali delle quali erano la Chiesa d'Oriente o "nestoriana" e la Chiesa siro-ortodossa o "giacobita".

in lui (e i vostri volti non saranno confusi)",[6] che suona in siriaco *ḥur lwātēh wsabbar bēh*. Siccome la grafia siriaca è esclusivamente consonantica, il testo dell'epigrafe appare come *ḥwrw lwth wsbrw bh* (ܚܘܪܘ ܠܘܬܗ ܘܣܒܪܘ ܒܗ) Prima di intraprendere un esame più ravvicinato dell'iscrizione è bene considerare l'aspetto dei blocchi e ricordare alcuni dati a proposito del loro ritrovamento.

I blocchi sono di pietra calcarea chiara. Le dimensioni sono all'incirca identiche: l'altezza è di 68.5 cm; il lato frontale è largo 58.5 cm; le facce laterali misurano 58 cm. La faccia posteriore presenta un'incavatura di circa 35 cm.[7] Sono dunque in parte svuotati; perciò a guardarli di fronte e di lato si presentano come parallelepipedi di apparenza quasi cubica, ma visti dall'alto e dal basso i blocchi hanno l'aspetto di una U [fig. 1].

Sul lato frontale, opposto all'incavo, entrambi i blocchi portano la rappresentazione di una croce, mentre le facce laterali sono decorate con immagini di vasi contenenti fiori. Questi rilievi, identici per tematica, sono però differenti nei particolari: nel caso delle croci, sono diversi il disegno delle estremità dei bracci e del centro, oltre che la forma della base sulla quale sono raffigurate. I vasi di fiori differiscono poi per forma del recipiente delle piante [figg. 2 e 3].[8]

Ci si domanda quale fosse la funzione architettonica o decorativa dei due elementi. Certo è che la posizione in cui furono trovati non era quella originaria: infatti i primi visitatori occidentali del "Tempio della Croce" li videro collocati al suolo agli angoli di una piattaforma, in modo che solo due facce — quelle frontali con le croci e una esterna laterale per ciascuno — risultavano visibili, essendo le facce laterali interne e la parte posteriore integrate nella piattaforma.[9] Quando furono spostati le loro facce posteriori vennero accostate l'una all'altra, probabilmente per trarne il *rubbing*, e forse per questo ne derivò l'ipotesi che, producendo quell'accostamento una sorta di incavo, i blocchi avessero avuto la funzione di sostegno per una stele o un pilastro. Basamenti di stele in forma di parallelepipedo sono attestati, ma costituiti da un blocco unico e non prodotti per accostamento di due elementi;[10] inoltre l'elemento iconogra-

---

[6] Rispetto all'originale ebraico vi sono lievi variazioni dovute a una certa libertà della resa in siriaco, che sono però irrilevanti per la nostra discussione.

[7] Dati tratti dalla scheda di Xu Pingfang nel catalogo del Museo di Nanchino (Xu Pingfang 1992a, pp. 78, 263-264) e confermati da esame autoptico, Nanchino, settembre 2003. Cogliamo l'occasione per ringraziare il direttore del Museo di Nanchino, dott. Xu Huping (徐糊平), e la dott.sa Ling Bo (凌玻), per l'assistenza prestata nell'esame dei reperti, conservati in deposito e non esposti.

[8] Una buona descrizione si trova in Xu Pingfang 1992a, 1992b.

[9] Cfr. Guglielminotti 2005, figg. 2, 3, 4.

[10] Si vedano, per esempio, i basamenti di numerose stele conservate a Pechino presso il "Tempio delle cinque pagode" (五塔寺).

fico maggiormente significativo, la croce, che persino nella collocazione impropria in cui i blocchi furono trovati risultava in piena evidenza, si sarebbe trovato in una posizione di minore spicco se i blocchi avessero avuto siffatta funzione di supporto, lasciando il privilegio dell'evidenza agli anonimi vasi da fiori.[11] Resta più probabile che lo svuotamento avesse la funzione di alleggerire i blocchi e/o di permetterne l'ancoraggio a strutture architettoniche.[12] Quale fosse l'impiego originario dei due blocchi resta dunque difficile da definire, soprattutto perché finora non abbiamo alcuna precisa cognizione riguardo all'aspetto delle chiese e dei monasteri cristiani in Asia Centrale e in Cina.[13]

---

[11] Clément 1923, p. 219, suggerisce poi che i due manufatti non siano contemporanei, ma l'uno sia la copia più recente dell'altro: in questo caso cadrebbe la necessità di attribuire loro una funzione in quanto coppia. Il suggerimento, derivato essenzialmente dal fatto che il colore del blocco senza iscrizione appare più chiaro, ci sembra però poco fondato.

[12] Se è lecito il paragone con un reperto medievale di tradizione cristiana geograficamente lontano ma tipologicamente affine, come il capitello della stele georgiana di Dmanisi (VI secolo), si nota che quest'ultimo condivide con i blocchi di Fangshan in parte la forma quasi cubica (ma con gli angoli smussati in basso, nel caso del capitello) e soprattutto l'iconografia: una croce trionfale su una faccia e su quella opposta, una rosetta e un motivo decorativo sulle facce laterali. L'interno del parallelepipedo, posto originariamente al di sopra di un pilastro, è svuotato (Matchabeli 1997, pp. 26, 87-88; v. fig. 4).

[13] Infatti, "nonostante le numerose citazioni testuali, si sa pochissimo delle caratteristiche architettoniche delle costruzioni sacre nestoriane nell'area mongola e cinese... È provata l'adozione di particolari elementi costruttivi e decorazioni di tipo sinico... uniti a tipologie e ornamentazioni cristiane... Ma nessuno dei numerosi complessi del Cristianesimo medievale, segnalati dalle fonti nella Cina metropolitana... è stato in grado fino ad oggi di fornire notizie dettagliate sulla effettiva morfologia delle chiese relativamente alle piante, alle strutture, alle decorazioni interne ed esterne" (Vergara Caffarelli 2004, pp. 23-24; non molto diversa è la situazione per l'Asia Centrale nel primo millennio: v. Lala Comneno 1995). Il sito di Olon Sume, in Mongolia Interna, sembrerebbe privilegiato per un'indagine del genere: si tratta delle vestigia di una delle città del regno degli öngüt nel XIII-XIV secolo (il nome mongolo completo suona *Olan süme-in tor* "Rovine di molti templi", variamente sinizzato in Aolun Sumu 敖伦苏木, Alun Sumu 阿伦苏木, Alun Simu 阿伦斯木). In una fotografia risalente al 1935 spicca un blocco decorato con una croce di fronte e con bassorilievi sul lato visibile, posto come stipite di un breve muro (foto in Saeki 1951, tra p. 424 e p. 425; cfr. Egami 1952; Vergara Caffarelli 2004, p. 20). Oggi i due blocchi non sono più reperibili *in situ* (comunicazione di Paola Vergara Caffarelli, ottobre 2004), ma è certo che si tratti di un'immagine dei resti dell'edificio identificato da Namio Egami come la "chiesa nestoriana". Più approfondite indagini condotte nel 1974 da archeologi cinesi hanno portato alla conclusione che le rovine così identificate da Egami sono invece quelle di un tempio buddhista di epoca Ming, situato probabilmente sul sito dell'antica chiesa (Gai 1992, pp. 97-98). Il blocco decorato dell'immagine è infatti una pietra tombale reimpiegata nel muro del tempio, drizzata verticalmente e inserita nel terreno per circa la metà della sua lunghezza. Ai giorni nostri, varie pietre tombali sono state impiegate dai pastori dei dintorni in maniera simile, come stipiti al cancello dei loro recinti (comunicazione orale e fotografie di Tjalling Halberstma, Salzburg 2003). La prassi del reimpiego di mattoni e pietre da Olon Sume è anche all'origine di un racconto riportato da Owen Lattimore (*Le rovine di una città nestoriana nella Mongolia Interna*, in Lattimore 1970, pp. 181-204): in-

La tipologia delle croci è tale che, anche prescindendo dall'epigrafe, i blocchi andrebbero comunque considerati una testimonianza cristiana.[14] Si tratta infatti di un tipo iconografico ricorrente anche nelle numerose epigrafi tombali cristiane di epoca Yuan tuttora conservate nel Museo delle relazioni marittime di Quanzhou (泉州). Nel nostro caso, la forma delle croci le apparenta alla latina per le proporzioni dei bracci (l'inferiore è più lungo, sia pure di poco) e a quella di Malta o patente per l'aspetto delle loro estremità, allargate rispetto al punto di giunzione. Le croci sono collocate su di un elemento decorativo: nel blocco che porta l'iscrizione si tratta di una corolla di loto rivolta verso l'alto sovrapposta a motivi di nuvole, nell'altro di due corolle di loto separate da una fascia, una rivolta verso l'alto e l'altra verso il basso [fig. 5, fig. 6].

All'origine di queste rappresentazioni cinesi della croce in epoca Yuan stanno alla lontana le ben più antiche raffigurazioni delle "croci trionfali" delle stele e delle decortazioni architettoniche armene, georgiane e mesopotamiche, ma soprattutto l'iconografia della croce molto frequente nei manoscritti siriaci. In vari libri infatti troviamo croci che occupano una pagina intera, poste su decori arboriformi, come rami e tralci, oppure su di una sorta di podio a scalini.[15] La prima modalità

---

torno al 1931, la moglie di un notabile del posto sarebbe stata invasa da uno spirito perché il marito aveva sottratto mattoni dalle rovine.

[14] Com'è noto la croce è "il più universale dei simboli elementari" in quanto rappresentazione della struttura dell'universo (Biedermann 1991, p. 142) e la sua connotazione tipicamente cristiana s'innesta su di una lunga storia precedente, in ambito giudaico-biblico e non solo. Per quanto concerne l'uso e l'interpretazione della croce nel cristianesimo di tradizione siriaca in Cina, la stele di Xi'an ne sottolinea particolarmente il significato cosmogonico e cosmologico, trascurandone la funzione di strumento della morte di Gesù; non si tratta di una concessione alla cultura locale, ma di una tradizione ben radicata nel cristianesimo siro e non solo (cfr. Jansma 1975; Klimkeit 1979). In effetti, l'idea che i cristiani siri (e armeni) non raffigurassero Gesù sulla croce per vergogna del suo supplizio è solo un'erronea semplificazione.

[15] Vale la pena di citare per esteso quanto Jules Leroy dice riguardo a quest'uso, la cui motivazione si riverbera naturalmente anche sulle croci di Fangshan: "L'idea di collocare delle croci senza il crocifisso all'inizio e talvolta alla fine dei libri senza dubbio rimanda a quella che spingeva gli antichi cristiani della Siria a segnare le proprie case col segno divino... per santificarle e per allontanarne il Nemico. Il valore apotropaico... si ritrova qui insieme al suo carattere santificatorio. Dipingendola come un sigillo nella prima e nell'ultima pagina non solo l'artista pone il suo libro nella categoria degli oggetti sacri, proprio come avviene incidendola sul pane del sacrificio per sottrarlo all'uso profano, ma nello stesso tempo le attribuisce la funzione che si scopre nella sua rappresentazione grafica nelle cappelle o in altri luoghi sacri, dove la croce viene dipinta per 'cercare di trattenere la sua potenza protettrice nei luoghi che essa decora'. Iscrizioni come *In te vinceremo i nostri nemici*, *La croce vittoriosa*, o *In te è la nostra speranza* non lasciano dubbi al riguardo" (Leroy 1964, p. 113). La più antica rappresentazione di questo genere rimastaci si trova nel manoscritto della *Storia ecclesiastica* di Eusebio conservato a San Pietroburgo, datato al 462 (*ibid.*).

decorativa è quella che ha dato origine al motivo sui blocchi di Fangshan e anche di Quanzhou.

Occorre ora considerare se l'iscrizione stessa ci possa fornire maggiori informazioni. Il nesso con la croce è fondamentale: come si è detto, si tratta di una "croce trionfante", nota in tutta l'arte cristiana del Vicino Oriente come segno della vittoria del Cristo sulla morte e di conseguenza della vittoria su di essa anche della Chiesa e del singolo cristiano. L'iconografia siriaca della croce trionfante prevede spesso nei manoscritti la presenza di una frase che ne esalta la funzione di strumento di vittoria. Una spesso ricorrente è "Per mezzo tuo spezzeremo i nemici" (*bak nedqar lab'eldbabayn*, ovvero *bk ndqr lb'ldbbyn* (ܒܟ ܢܕܩܪ ܠܒܥܠܕܒܒܝܢ); si tratta della citazione di *Salmi* 44,6.[16] In alternativa a quest'espressione alquanto bellicosa compare in certi manoscritti anche la citazione di *Salmi* 34,6, "Guardate verso di lui e sperate in lui", la stessa del blocco di Fangshan, che ha anche il vantaggio di potersi ben ripartire nei quadranti, composta com'è di quattro parole.[17] Il riferimento al maschile per la croce è normale perché in siriaco *ṣlībā* "croce" è grammaticalmente di genere maschile. L'uso di questa citazione è documentato in ambiente vicino-orientale soprattutto dal XIII secolo. Ciò costituisce un'ovvia datazione *post quem* per l'iscrizione di Fangshan, che peraltro anche criteri paleo-

---

[16] La disposizione delle tre parole — scritte sempre verticalmente — risponde a criteri estetici secondo due modalità: con le prime due nel riquadro a sinistra in alto, definito dal braccio verticale e da quello sinistro della croce; la terza, di lunghezza grosso modo pari alla somma della prime due, in parallelo nel riquadro opposto a destra. La seconda modalità prevede che le prime due parole occupino i due riquadri definiti a sinistra dalla croce, l'una il superiore l'altra l'inferiore; di conseguenza, per costruire l'equilibrio, la terza parola viene spezzata in due elementi (*lb'ld – bbyn*) che riempiono rispettivamente il riquadro superiore e inferiore a destra. Il primo caso si ha per esempio nei manoscritti Parigi, BN Syr. 356 (XII/XIII sec.), f. 1v (Leroy 1964, pp. 409-410, tavola 5.2; fig. 7). Il secondo nei manoscritti Parigi, BN Syr. 40 (dell'anno 1190), f. 10v (Leroy 1964, p. 120, tavola 4.3) e Berlino, Preuss. Bibl, Sachau 322 (anno 1241), f. 7v (Leroy 1964, p. 121, tavola 6.1).

[17] Tra essi il manoscritto Parigi, BN Syr. 355 (XIII sec.), f. 1r (Leroy 1964, pp. 268-280, tavola 5.1; fig. 8) e Homs, Bibl. patriarcale, evangeliario su carta con commento di Dionigi bar Salibi (Leroy 1964, p. 419, tavola 8.3. Si noti che in quest'ultimo caso sul *verso* del foglio precedente, cioè a fianco di quello che ci interessa, compare un'altra croce con la dicitura *bk ndqr lb'ldbbyn*). In quest'ultimo manoscritto il testo verticale è ripartito nei 4 riquadri (come sul blocco di Fangshan); in BN Syr. 355 si trova invece nei soli due riquadri superiori. Merita attenzione la croce riprodotta in Habbi 1980, p. 29 (fig. 9), perché si presenta accompagnata da tutte e due le frasi e con una collocazione differente: l'ordine di lettura va per entrambe dal riquadro in alto a sinistra a quello in alto a destra e prosegue nei riquadri in basso, di nuovo prima a sinistra e poi a destra. La citazione di *Salmi* 44,6 (*bk ndqr lb'ldbbyn*) è in caratteri grandi rossi bordati di nero; quella di *Salmo* 34,6 invece risulta in grafia corsiva occidentale (*serto*) ben più piccola, e potrebbe essere stata aggiunta in seguito; ma nessuna informazione viene fornita sul manoscritto, verosimilmente conservato in una delle chiese di Mosul. Dall'immagine riprodotta se ne potrebbe suggerire la datazione, in via puramente ipotetica, al XIII-XIV secolo.

grafici non consigliano di ritenere più antica:[18] è stato suggerito che l'iscrizione di Fangshan sia formalmente simile a quella della stele di Xi'an,[19] ma si tratta piuttosto di una grafia orientale semicorsiva[20] paragonabile a quella delle epigrafi siriache e siro-turche del XIII-XIV secolo reperite in Cina e in Asia Centrale, ben diversa da quella della famosa stele.[21]

La datazione al XIII-XIV secolo che deriva da queste considerazioni combacia perfettamente col dato storico assodato della rinnovata presenza del cristianesimo in epoca Yüan. Ma a questa generica conferma di recente si è associato un altro reperto cinese di datazione sicura: nel 1994 è stata data notizia di una mattonella riportante una croce e un'iscrizione funeraria ritrovato a Chifeng (赤峰, 350 km circa a nord-est di Pechino).[22] Il testo funerario turco è scritto in alfabeto uigurico, ma la croce porta anche, nei riquadri superiori destro e sinistro, la citazione del *Salmo* 34,6 in lingua e grafia siriaca [fig. 10].

La disposizione è diversa rispetto al blocco di Fangshan perché qui la frase è spezzata in due elementi e non in quattro,[23] perciò nell'epigrafe di Chifeng appare come *ḥwr lwth // sbrw bh*, invece di *ḥwrw / lwth // wsbrw / bh*. Sono evidenti due differenze ortografiche: a *hwrw* (Fangshan) corrisponde *ḥwr* (Chifeng) e a *wsbrw* (Fangshan) corrisponde *sbrw* (Chifeng) Si tratta di variazioni di minima rilevanza semantica, ma non da sottovalutare. In entrambi i casi la citazione secondo l'ortografia del blocco di Fanghsan è quella corretta, nel senso che riproduce esattamente il passo biblico siriaco. Il primo caso (*ḥwr* per *ḥwrw*) implica che nell'iscrizione di Chifeng manchi la desinenza plurale dell'imperativo (*-w*); tale desinenza è però quiescente, cioè viene scritta ma non pronunciata, e l'imperativo suona semplicememnte come *ḥur*. La mancanza della desinenza plurale non è una variante ("guarda" invece di "guardate") ma un semplice errore, che non si ripete nel caso del verbo successivo, scritto corretta-

---

[18] Secondo Xu Pingfang anche la tipologia del vasi da fiori rimanda al XIII secolo (dinastia Song) (Xu Pingfang 1992b).

[19] Secondo Cheikho ("Bulletin catholique de Pékin", 1925, pp. 403-406), che considerava la grafia addirittura identica a quella dell'iscrizione di Xi'an pur ammettendo che alcune lettere (la *t* di *lwth* e la *h* di *bh*) sono più prossime alla grafia orientale. Neppure si tratta di *estrangelo* del IX secolo, come aveva proposto Lagrange ("Bulletin catholique de Pékin", 1922, p. 421).

[20] Si suole definire *estrangelo* la più antica grafia siriaca, attestata in epigrafi dal II secolo e nei più antichi manoscritti (III secolo), *grosso modo* una sorta di unciale, poi affiancata e in parte sostituita da forme più corsive distinte in occidentale (o *serto*) e orientale (o nestoriana) perché via via adottate in particolar modo e poi sviluppate nell'ambito delle due principali ripartizioni del cristianesimo di tradizione siriaca.

[21] Cfr. Chwolson 1886, 1890, 1897; Nau 1913; Klein 2000.

[22] Hamilton-Niu 1994.

[23] Proprio come nel già citato manoscritto Parigi, BN Syr. 355 [fig. 8].

mente. Questo può suggerire che lo scriba avesse conoscenza imperfetta dell'ortografia siriaca, ma è altrettanto probabile che una distrazione l'abbia fatto cadere in una delle sue trappole più insidiose, specialmente per chi fosse abituato al suono della lingua liturgica, parlata o ascoltata, più che al suo impiego scritto. La seconda variante riguarda l'assenza della *w-* prefissa, con funzione di congiunzione, davanti all'imperativo *sbrw*. Sul piano semantico la differenza è minima, e anche in questo caso non oseremmo pensare a una consapevole scelta dello scriba e gli imputeremmo piuttosto ancora una volta un errore.[24]

Va notato che l'iscrizione di Chifeng è un'epigrafe funeraria, datata al 1253. Dunque l'uso di abbinare alla croce trionfante la citazione del *Salmo* 34,6 risulta documentato due volte in Cina, e la datazione sicura di questo secondo caso corrobora quella ipotetica, al medesimo periodo dell'impero mongolo, del primo. L'iscrizione di Chifeng è tipologicamente diversa perché si tratta di un'epigrafe tracciata con inchiostro su di una mattonella: un caso unico tra quelle funerarie cristiane "nestoriane" scoperte in Cina e in Asia Centrale, per il resto tutte incise su pietra.[25] Pur tenendo conto della diversità del supporto e del materiale scrittorio tra l'epigrafe di Fangshan e di Chifeng, emerge almeno una differenza rilevante, vale a dire la forma della lettera *t* di *lwth*: ma si tratta di forme che si alternano nella grafia orientale, come dimostra la loro compresenza in un breve scritto conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, di sicura datazione (1304) e di altrettanto sicura attribuzione alla mano di un cristiano öngüt (il *catholicos* Mar Yahballaha III, nato nell'attuale Mongolia Interna), vale a dire una persona che imparò a scrivere il siriaco nelle stesse regioni di provenienza dei reperti qui studiati.[26] Peraltro, è importante notare che la presenza delle suddette varianti e la diversa disposizione in rapporto alla croce dimostrano che le due epigrafi derivano da un uso comune, ma non sono l'una la copia dell'altra [fig. 11].

---

[24] Può darsi anche che questo errore e quello precedente fossero già presenti nel modello cui lo scriba fece riferimento: la frase, con due imperativi dotati di desinenza quiescente, facilita sbagli del genere, tanto che persino il copista del manoscritto Parigi, BN Syr. 355 vi cade, scrivendo *sbr* invece di *wsbrw*.

[25] Per il momento l'unica comparazione che si potrebbe condurre con iscrizioni a inchiostro riguarderebbe quelle — non funerarie — della Pagoda Bianca (白塔) di Hohhot (Mongolia Interna) studiate da Niu Ruji (牛汝极); ma l'eventualità è solo teorica, perché le scritte in lingua turca della Pagoda Bianca, brevi come sono, forniscono una serie alfabetica incompleta. Emerge però che si rifanno a un tipo di grafia corsiva orientale, a quanto risulta dagli studi di Niu Ruji nella sua tesi non ancora pubblicata (*Inscriptions et manuscrits nestoriens en écriture syriaque découverts en Chine (XIIIe-XIVe siècles)*, thèse de doctorat présentée par Niu Ruji, École pratiques des hautes études, Sciences sociales et philologiques, Paris, novembre 2003) che ho potuto consultare grazie alla cortese disponibilità del prof. Niu.

[26] Si tratta degli indirizzi in siriaco delle due lettere in arabo inviate dal *catholicos* della Chiesa d'Oriente al papa Bonifacio VIII, riprodotti in Bottini 1992.

Proprio quest'uso di apporre all'immagine della croce trionfante la citazione del *Salmo* 34,6, che accomuna manoscritti del Vicino Oriente alle epigrafi di Chifeng e Fangshan, implica l'esistenza di contatti particolarmente attivi in epoca Yuan tra la madrepatria della chiesa siriaca d'Oriente e la Cina stessa, e va di pari passo con una documentazione epigrafica, letteraria e diplomatica non certo abbondante ma comunque significativa.[27]

Stando dunque ai dati epigrafici cinesi, si può dire che il "Tempio della Croce" non fu mai altro che un tempio buddhista. Tuttavia la presenza di una croce sul coronamento della stele di epoca Yuan, insieme alla possibilità che le iscrizioni delle due stele, in quanto rifacimenti di epoca Ming, abbiano sostanzialmente alterato i resoconti della storia dell'insediamento, lascia aperta l'eventualità della presenza di un'istituzione cultuale cristiana.[28]

Occorre allora stabilire quanto la presenza dei blocchi con le croci e l'iscrizione siriaca nel sito del "Tempio della Croce" di Fangshan possa valere per definirne il carattere cristiano dell'insediamento. L'idea che "la croce dell'antico *chuang*" che divenne "sempre più luminosa" nella visione del monaco Jingshan fosse una di quelle dei blocchi potrebbe essere suggestiva, dato e non concesso che si possa identificare il *chuang* (幢) con un manufatto del tipo di quelli che abbiamo descritto.[29] Ma siccome lo stile e l'aspetto, insieme alle considerazioni paleografiche, obbligano a datare i blocchi a non prima del XIII secolo, mentre il "pilastro

---

[27] Alludiamo alle citate epigrafi funerarie conservate presso il Museo delle relazioni marittime di Quanzhou (泉州), alle vestigia cristiane dell'attuale Mongolia Interna, relative al popolo öngüt, e soprattutto alle attestazioni storiche e letterarie relative a viaggi compiuti da cristiani orientali dalla Cina verso Occidente: Isa "l'interprete", per esempio, che da Pechino giunse in Iran e da lì fu inviato a Roma, da dove poi ritornò in Cina (prima metà del XIII sec.), e i due monaci öngüt, Sauma e Marco, che divenne *catholicos* col nome di Yahballaha III (seconda metà del XIII sec.).

[28] Non bisogna comunque dimenticare che uno studioso del cristianesimo in Cina come A. C. Moule riteneva proponibile un'altra interpretazione del nome del tempio: "Tempio del carattere 'dieci'", ovvero "delle dieci parole", poiché dieci erano i detti uditi dal monaco nella sua visione e il carattere cinese per "dieci" (十) corrisponde a quello che significa anche "croce" (Moule 1933). Moule stesso ammette però che la presenza delle croci pare opporsi a questa lettura. In effetti, non è tanto la presenza dei due blocchi, separati dalla stele e ritrovati molto dopo la redazione (l'originaria e il rifacimento di epoca Ming) dell'iscrizione, quanto piuttosto quella della piccola croce sulla stele stessa (v. Guglielminotti 2005, p. 437) che andrebbe considerata. A quanto pare Moule, come gli scopritori del sito, non la prese però in considerazione.

[29] Secondo Moule 1933, p. 117, i due blocchi non avrebbero nulla che fare con un *chuang* (un pilastro devozionale di pietra, in uso in Cina a partire dal VII secolo, in ambito buddhista).

chuang", del Tempio della Croce secondo l'iscrizione cinese risultava esistente già in epoca Liao, si tratta di un'interpretazione improponibile.

L'uso originario dei blocchi, che secondo la voce raccolta dai primi scopritori presso i monaci del posto furono trovati nel corso dello scavo per il rifacimento della sala dei "Re celesti" e riutilizzati a decorazione e rinforzo della piattaforma tra le due sale principali del tempio, come si è visto resta misterioso. D'altra parte, la loro ottima fattura fa pensare a un monumento di una certa importanza e di carattere non provinciale.[30] Uno scavo *in loco* dovrebbe verosimilmente portare alla luce altri reperti utili a definire la questione.

Resta da menzionare, tuttavia, che la presenza cristiana è storicamente documentata nei dintorni di Pechino durante il XIII-XIV secolo. La *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma*, una cronaca siriaca dell'inizio del XIV secolo, narra che uno dei protagonisti, il cristiano Rabban Sauma, nato a Pechino e divenuto monaco,

> si scelse una cella [nella sua città, Pechino] dove si rinchiuse per sette anni, trascorsi i quali decise di allontanarsi dagli uomini per praticare l'ascesi in montagna, in un luogo isolato, così da potervi trovare la quiete adatta alla vita eremitica.[31] Partì dunque e, percorsa una giornata di cammino dalla sua città, scelse di rimanere lì. Trovò un posto con una grotta, accanto alla quale scaturivano dalla montagna le acque di una sorgente. Vi si stabilì nella quiete, ringraziando il Signore che lo aveva considerato degno di tanto. Poi la notizia si sparse per quelle contrade; la gente prese a riunirsi presso di lui per ascoltare la sua parola e tutti lo onoravano.[32]

Se ci atteniamo alle sue memorie come le riporta l'anonimo autore siro, Rabban Sauma non si dirige verso un luogo noto per essere un insediamento monastico o un "tempio" — anzi si allontana dalla vita monastica, perché cerca e trova un eremitaggio che sceglie per i suoi pregi naturali, forieri di quiete e solitudine. Lì si stabilisce e vive da eremita tra il 1255 e il 1270.[33] Dal seguito del racconto risulta che la località a *una giornata di cammino* da Pechino[34] si trovava a *quindici giorni di faticoso*

[30] Moule 1933, p. 117, suggerendo che i blocchi si trovassero originariamente altrove, cita il caso di una pietra tombale cristiana inserita in un tempio buddhista in Mongolia, documentato dalla "Revue des Missions en Chine et au Congo" 26 (1891), p. 412. Il reimpiego delle pietre tombali öngüt nella costruzione di un tempio in epoca Ming, e poi tuttora dai pastori della Mongolia Interna, si pone sulla stessa scia (v. nota 13).

[31] L'inizio della vita eremitica di Rabban Sauma è da porsi nel 1255 circa.

[32] Traduzione in Borbone 2000, p. 57.

[33] Le date sono calcolate in base alle indicazioni cronologiche esplicite e implicite contenute nella *Storia* (cfr. Borbone 2000).

[34] Il Tempio della Croce di Fangshan si trova a circa 50 km da Pechino, difficilmente percorribili in un solo giorno per chi proceda a piedi e in montagna.

cammino dalla città di Košang, luogo natale dell'altro protagonista della *Storia*, il giovane monaco Marco.[35] Košang, capitale dei sovrani degli öngüt, si trova a nord-ovest di Pechino. Questo può far pensare — ma il testo non lo dice — che Rabban Sauma alla ricerca del suo romitaggio si sia diretto a occidente rispetto a Pechino, cioè in direzione di Košang, dato che Giovanni da Montecorvino indica in venti giorni di viaggio la distanza tra Khanbaliq e la capitale degli öngüt (forse identificabile con Košang).[36] Per quanto sia suggestiva l'idea di porre il sito di Fangshan in relazione con l'eremitaggio di Rabban Sauma, se ci si attiene ai dati un'identificazione del genere è molto dubbia.[37]

La testimonianza della *Storia*, i blocchi con le croci e l'epigrafe, e poi ancora un'iscrizione cinese di epoca Ming,[38] per quanto non permettano di individuare nel "Tempio della Croce" un monastero cristiano o una chiesa, nell'insieme confermano una qualche presenza cristiana nella regione. Ci si augura che prossimi scavi sul sito possano fornire indicazioni ulteriori.

Bibliografia

Biedermann 1991 = H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Milano (or. ted. 1989).

Borbone 2000 = P.G. Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, Torino.

Bottini 1992 = L. Bottini, *Due lettere inedite del patriarca mar Yahballaha III (1281-1317)*, "Rivista degli studi orientali", pp. 239-256.

---

[35] Borbone 2000, p. 58.

[36] Lettera scritta da Giovanni da Montecorvino in data 8 gennaio 1305, riprodotta in Déveria 1896, pp. 411-413 [1897, pp. 55-57] (testo latino); Yule-Cordier 1916, III, pp. 45-51 (trad. inglese).

[37] Per quanto ci è riuscito di sapere, il primo studioso che propose l'identificazione del sito con il romitaggio di Rabban Sauma fu Moule, probabilmente spinto dall'occasione del suo scritto (una recensione alla versione inglese della storia di Rabban Sauma). Egli lo fece tuttavia in modo consapevolmente cauto: "It is tempting to guess (*though it is no more than a guess*) that the site of his mountain lodging may be marked by the Monastery of the Cross… in the district of Fang-shan about 30 miles south-west of Peking" (Moule 1928, p. 452; corsivi nostri); in seguito sfumò la propria proposta, parlando genericamente di una località nelle vicinanze: "The distance of the spot from Peking and its position make it *perhaps possible* that it was *near* the retreat of the monk Rabban Sauma" (Moule 1930, p. 88, corsivi nostri). L'identificazione è stata avanzata in modo acritico più di recente, al punto di affermare recisamente che "[Rabban Sauma] … lived *in a monastery* near Khanbaliq" (Standaert 2001, p. 65, corsivi nostri), e prima ancora da Morris Rossabi, secondo il quale "Leaving his cell in Tai-tu, he [*i.e.* Rabban Sauma] moved about thirty miles southwest to Shih-tzu ssu (or 'Temple of the Cross') in the Fang Mountains" (Rossabi 1992, p. 34). Come si è visto, si tratta di affermazioni senza alcun fondamento nel testo.

[38] Cfr. Guglielminotti 2005, p. 460.

Burkitt 1921 = F.C. Burkitt, *A New Nestorian Monument in China*, "The Journal of Theological Studies" 22, p. 269.

Chwolson 1886 = D. Chwolson, *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersburg.

Chwolson 1890 = D. Chwolson, *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersburg.

Chwolson 1897 = D. Chwolson, *Syrisch-nestorianische Inschriften aus Semirjetschie. Neue Folge*, St. Petersburg.

Clément 1923 = Ph. Clément, *Les croix et les stèles de Che-Tze-Seu*, "Bull. catholique de Péchin", 10, pp. 218-224.

Déveria 1896 = G. Déveria, *Notes d'épigraphie mongole-chinoise*, "Journal Asiatique", pp. 94-128. 395-443 (st. a parte come *Notes d'épigraphie mongole-chinoise, avec une notice de M. W. Bang*, Paris 1897).

Egami 1952 = N. Egami, *Olon-Sume et la découverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino*, "Journal Asiatique" 240, pp. 155-167.

Gai 1992 = Gai Shanlin (盖山林), *Yinshan Wangu* 阴山婉股 (Gli öngüt delle montagne Yin), Hohhot.

Guglielminotti 2005 = M. Guglielminotti Trivel, *Tempio della Croce – Fangshan – Pechino. Documentazione preliminare delle fonti epigrafiche conservate* in situ, OCP 71, pp. 431-460.

Habbi 1980 = J. Habbi, كنائس الموصل *The Churches of Mosul*, Baghdad.

Hamilton-Niu 1994 = J. Hamilton - Niu Ru-Ji, *Deux inscriptions funéraires turques nestoriennes de la Chine orientale*, "Journal Asiatique" 282, pp. 147-164.

Irving 1919 = Ch. Irving, *A Chinese "Temple of the Cross"*, "New China Review" I,5, pp. 522-533.

Jansma 1975 = T. Jansma, *The Establishment of the four Quarters of the Universe in the Symbol of the Cross. A Trace of an Ephraemic Conception in the Nestorian Inscription of Hsi-an fu?*, "Studia Patristica" 13, pp. 204-209.

Klein 2000 = W. Klein, *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.*, Turnhout.

Klimkeit 1979 = H.-J. Klimkeit, *Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung*, "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" 31, pp. 99-115.

Lala Comneno 1995 = M. A. Lala Comneno, *Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio: testimonianze archeologiche*, OCP 61 (1995), pp. 495-453.

Lattimore 1970 = O. Lattimore, *La frontiera. Popoli e imperialismi alla frontiera tra Cina e Russia*, Torino (or. ingl. 1962).

Leroy 1964 = J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, Paris.

Matchabeli 1997 = K. Matchabeli, *Stèles géorgiennes en pierre*, Lugano.

Moule 1928 = rec. di *The History of Yaballaha III and of His Vicar Bar Sauma*, translated by J.A. Morgan, New York 1927, "Journal of the Royal Asiatic Society", pp. 448-453.

Moule 1930 = A. C. Moule, *Christians in China before the Year 1550*, London.

Moule 1933 = A. C. Moule, *The Nestorians in China*, "Journal of the Royal Asiatic Society", pp. 116-120.

Nau 1913 = F. Nau, *Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet*, "Revue de l'Orient chrétien" 12, pp. 3-35, 325-327.

Rossabi 1992 = M. Rossabi, *Voyager from Xanadu. Rabban Sauma and the First Journey from China to the West*, Tokyo - New York - London.

Saeki 1951 = Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo 1937, 1951^2.

Schurhammer 1930 = G. Schurhammer, *Der 'Tempel des Kreuzes'*, "Asia Maior" 5, pp. 247-255.

Standaert 2001 = N. Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, Leiden – Boston – Köln.

Vergara Caffarelli 2004 = P. Mortari Vergara Caffarelli, *Monumenti nestoriani dal Mediterraneo alla Mongolia*, in G. Airaldi – P. Mortari Vergara Caffarelli - L. E. Parodi (a cura di), *I Mongoli dal Pacifico al Mediterraneo. Atti del convegno internazionale, Genova 7-8 maggio 2002*, Genova, pp. 11-28.

Xu Pingfang 1992a = Xu Pingfang (徐苹芳), *Beijing Fangshan Shizisi yelikewen shike* 北京房山十字寺也里可温石刻 (Sculture cristiane dal Tempio della Croce, Fangshan, Pechino), in *Nanjing bowuyuan cangbao lu* 南京博物院藏寶録 (Catalogo dei tesori conservati nel Museo di Nanchino), Hong Kong, pp. 263-264.

Xu Pingfang 1992b = Xu Pingfang (徐苹芳), *Beijing Fangshan Shizisi yelikewen shike* 北京房山十字寺也里可温石刻 (Sculture cristiane dal Tempio della Croce, Fangshan, Pechino), "Zhongguo wenhua" 中国文化, pp. 184-189.

Yule-Cordier 1916 = *Cathay and the Way Thither, being a Collection of Medieval Notices of China*, translated and edited by H. Yule. New edition... by H. Cordier, I-IV, London [rist. New Dehli 1998].

Summary

Following upon the study by M. Gugliemınotti in OCP 71 (2005) 431-432, which published and discussed the Chinese "Liao" and "Yuan" stelae located at the Fanshan "Temple of the Cross" site, the present article deals with the two limestone blocks found at the same site, which the author had the opportunity to study in the Nanjing Museum in 2003. Both are decorated with crosses, and one of them bears a Syriac inscription with a quotation from Ps 34:6: "Look towards him and trust in him." Since the same text is on a funerary tile found near Chifeng in Inner Mongolia, the custom of quoting Ps 34:6 in connection with the depiction of a cross is witnessed twice in China in the 13th century. The presence of such an artefact in the Fanshan site supports the possibility of a Christian use of the "Temple of the Cross" site — a possibility, however, that the plain reading of the Chinese epigraphic texts does not seem to allow. On the other hand, the proposed identification of Fangshan as the place where Rabban Sauma lived as a hermit is to be rejected. Future archaeological research is needed to add fresh evidence that might help solve the problem of a Christian use of the site in the Yuan era or earlier.

Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico
Via Galvani, 1 (ang. Via Santa Maria)
56126 Pisa

Pier Giorgio Borbone

Gerhard Podskalsky, S.I.

Kommt einem einseitig synodal aufgekündigten Unionskonzil noch fortdauernde Rechtskraft zu aus der Sicht des anderen Vertragspartners? Zur Rezeptionsgeschichte des Florentinums

Der heute gültige Kodex des kanonischen Rechts (CIC) spricht dem Papst alleine alle entscheidenden Vollmachten zu in sämtlichen inneren und äußeren Belangen einer allgemeinen Bischofsversammlung (Konzil), was zur Folge hat, daß bei Sedisvakanz in den benannten Bereichen keinerlei relevante Entscheidung getroffen werden kann[1]. Es bleibt aber fraglich, ob diese Regelung auch auf längst vergangene Jahrhunderte übertragen werden kann, zumal wenn es sich nicht um ein Abgrenzungskonzil gegenüber bestimmten Irrlehren, sondern um ein Unionskonzil mit einem Partner, nämlich einer (nur) schismatischen Schwesterkirche handelte. Vor einer Entscheidung des im Titel gestellten, bisher umgangenen Problems ist ein Blick auf die Vorgeschichte und die Fakten des Florentinums im 15. Jahrhundert notwendig.

1. *Vorgeschichte und Fakten des (2.) Unionskonzils*

Üblicherwiese spricht man in der Konziliengeschichtsschreibung von zwei "Unionskonzilien", d.h. dem ersten von Lyon II (1274) und dem zweiten von Ferrara-Florenz (1438-1445), bzw. den beiden "Unionen" (Lyon 29. Juni / 6. Juli 1274 und Florenz, 6. Juli 1439) mit den jeweils relevanten Dokumenten. Die neuere Forschung möchte aber dem Lyoner Ereignis den Charakter einer Kirchenvereinigung absprechen, da dort eine theologische Diskussion der Streitpunkte nicht stattfand bzw. ein einseitiges Diktat den gleichberechtigten Dialog ersetzte[2]. Da im 13. Jahr-

[1] *Codex iuris canonici* auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus, Città del Vaticano 1983, can. 336-348, specialiter can. 338, § 1.

[2] Vgl. B. Roberg, *Die Union der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, 148 (= Bonner histor. Forsch., 24); ders., *Das "orientalische Pro-*

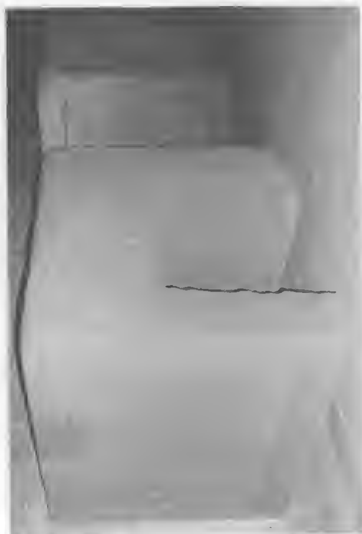


Fig. 1. Blocchi di Fangshan, dall'alto (P.G. Borbone).



Fig. 2. Blocchi di Fangshan, di lato (P.G. Borbone).

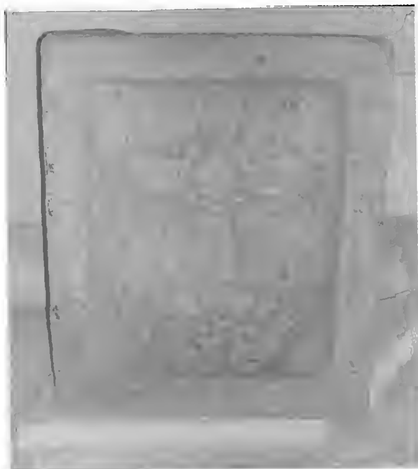


Fig. 5. Croce del blocco con iscrizione (P.G. Borbone).



Fig. 6. Croce del blocco senza iscrizione (P.G. Borbone).



Fig. 3. Blocchi di Fangshan, di lato (P.G. Borbone).



Fig. 4. Stele georgiana di Dmanisi (da Matchabeli 1997).



Fig. 7. Ms Paris, BN, Syr. 356 (da Leroy 1964).



Fig. 8. Ms Paris, BN, Syr. 355 (da Leroy 1964).

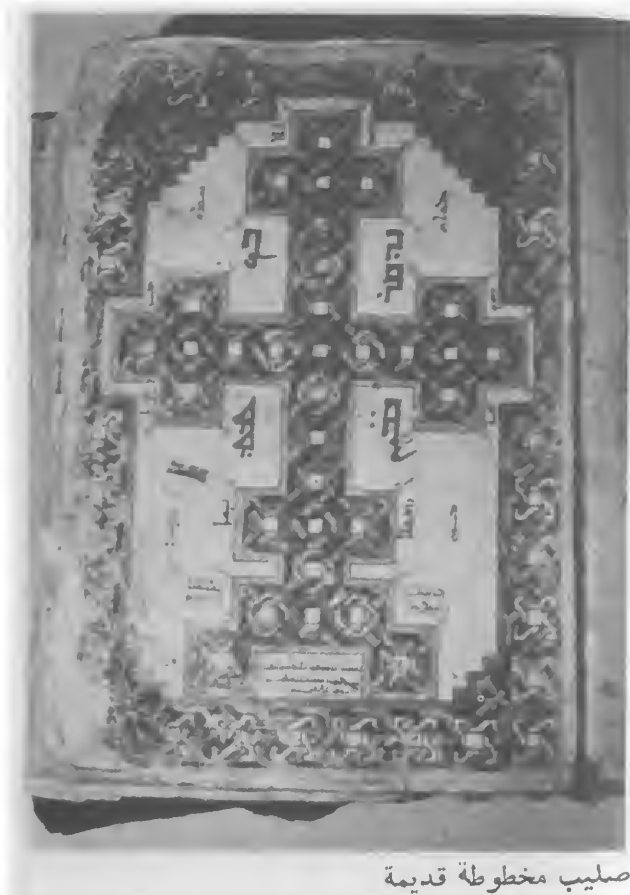
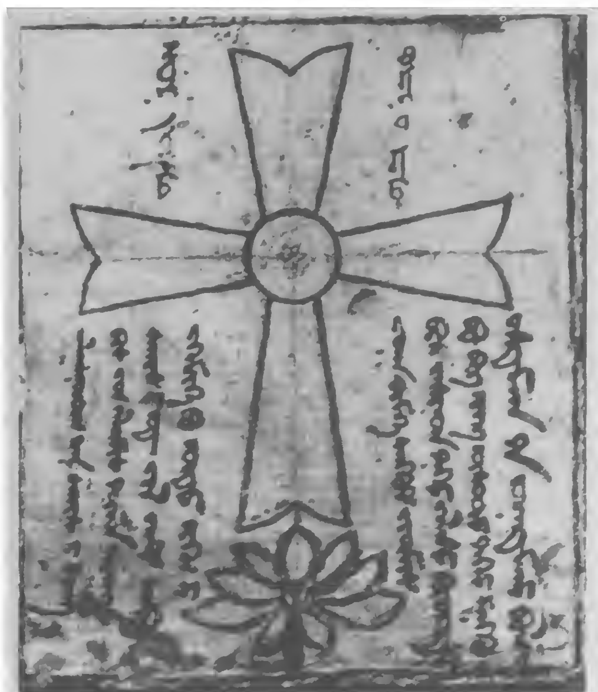


Fig. 9. Croce del Ms. Mosul (?) (da Habbi 1980).



I. Inscription funéraire turque nestorienne de 1253.

10. Iscrizione di Chifeng (da Hamilton-Niu 1994).

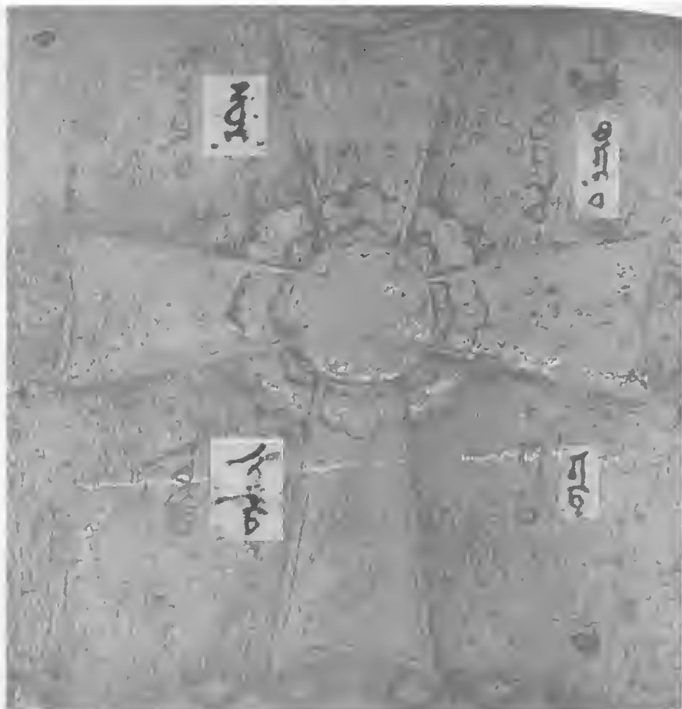


Fig. 11. Confronto delle iscrizioni di Fangshan e Chifeng (P.G. Borbone).

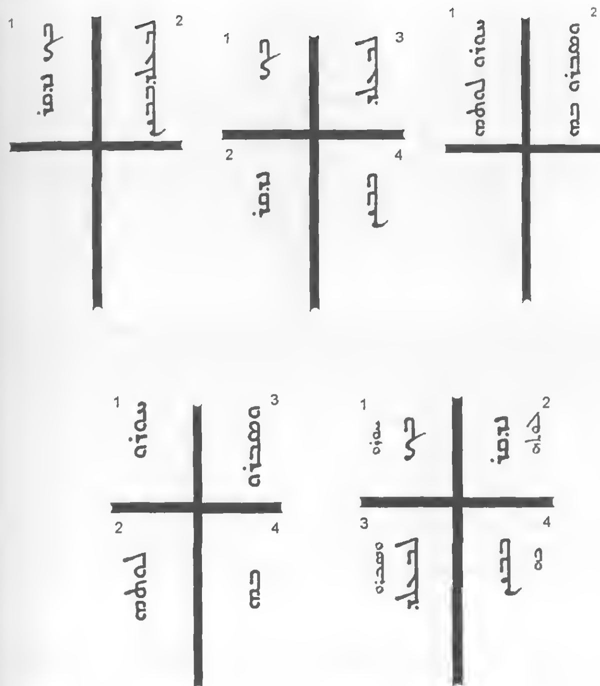


Tavola 1: Posizioni delle iscrizioni in relazione alla croce (cfr. Note 16 e 17).

hundert das Volk in Byzanz auf die angestrebte Kircheneinheit nicht vorbereitet, die Hierarchie an ihrer ausschließlich kaiserlichen Zusage nicht beteiligt und der reluktante Patriarch sogar prophylaktisch suspendiert war, konnte diese "Union" auf Dauer keinen Bestand haben. Rom unternahm aus politischen Gründen den ersten, entscheidenden Schritt zu ihrer Aufkündigung, indem Papst Martin IV. den byzantinischen Kaiser Michael VIII. Palaiologos exkommunizierte (1281)[3]. Umgekehrt wurde in Byzanz das Schisma wiederhergestellt durch die Rückkehr des unionsfeindlichen Patriarchen Joseph I. auf seinen Thron und weitere Maßnahmen (Verwerfung des römischen Symbolums) durch den Sohn Michaels VIII., Kaiser Andronikos II. Von beiden Seiten war also die kurzlebige Union (7 Jahre) gleichwirksam widerrufen[4]. Natürlich blieben davon andere Beschlüsse des Lyoner Konzils unberührt, wie z.B. aus einem Dokument des Trienter Konzils über den Modus der Papstwahl deutlich hervorgeht[5].

Wie sieht es nun mit den vergleichbaren Fakten auf dem zweiten Unionskonzil (Ferrara-Florenz) aus? Zunächst einmal handelte es sich dort um ein wirkliches Unionskonzil, denn die vier orthodoxen Patriarchate waren gleichberechtigt an der Diskussion der Inhalte der theologischen Differenzthemen beteiligt, und das Konzil war insofern ein wahrhaft ökumenisches (im Sinne der alten Kirche)[6]. Die hier maßgebliche Unionsbulle "Laetentur caeli" (6. Juli 1439), die in insgesamt 19 handschriftlichen Kopien vorliegt[7], der aber die wichtigste Unterschrift des zuvor im Dissens abgereisten Metropoliten Markos von Ephesos fehlt[8], was Papst

blem" auf dem Lugdunense II, in: AHC 9 (1977), 44; ders., *Das zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn (u.a.) 1990, 272, 275.

[3] Roberg, *Die Union* (s. vor. Anm.), 214-219.

[4] Ebd., 219-222.

[5] K. Ganzer (Ed.), *Concilii Tridentini tractatuum partis alterius volumen secundum*. Freiburg (u.a.) 2001, 170, Z. 9-11 (= Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio, 13/2).

[6] V. Peri, *I concili e le chiese*, Rom 1965, 73. 76f.; ders., *Ricerche sull'*Editio princeps *degli Atti greci del concilio di Firenze*, Città del Vaticano 1975, 105-107 (ST, 275); ders., *La lettura del Concilio di Firenze nella prospettiva unionistica Romana*, in: G. Alberigo (Hg.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Leuven 1991, 593-611 (= Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, XCVII); ders., *Il concilio di Firenze: un appuntamento ecclesiale mancato*, in: *Da Occidente e da Oriente*, I, Rom 2002, 347-374; A. Leidl, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien von Konstanz bis Florenz*, Paderborn 1996, 112-116 (= Konfessionkundl. u. kontroverstheol. Studien, Bd. XVII); H.-J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil*, Frankfurt/Main 1983, 131 (= Frankfurter theol. Studien, 30).

[7] Vgl. E. Gamillscheg, *Das Konzil von Ferrara-Florenz u. die Handschriftenüberlieferung*, in: AHC 21 (1989), 297-316, hier: 306-308.

[8] G. Larentzakis, *Ferrara-Florenz im Urteil der heutigen Orthodoxie*, in: AHC 22 (1990), 199-218, hier: 207.217; M. Petra, *Κατὰ τὸ φρόνημα τῶν πατέρων. La coerenza teologica di*

Eugen IV. nach dem Zeugnis des griechischen Chronisten Silvester Syropulos zu der pessimistischen Bemerkung veranlasste: "Dann haben wir nichts geschafft (= erreicht)"[9], erlebte bald darauf bei den Griechen ein wechselhaftes, um nicht zusagen klägliches Schicksal. Nach der Rückkehr der Konzilsteilnehmer in ihre griechische Heimat begann unter Führung des auf Bitten des am 23.6.1444/45 verstorbenen Markos Eugenikos zum Unionsgegner umgeschwenkten Georgios (Gennadios) Scholarios eine zunehmende Abwendung von der damals (und bis heute) als "Pseudo-Synode"[10] bezeichneten Kirchenversammlung von Florenz, die mit dem Fall Konstantinopels und dem Tod des letzten Kaisers Konstantinos XI. (29. Mai 1453) zu einem gewissen Schlußpunkt kam[11]. Aber in unserem Kontext interessiert weniger das individuelle Verhalten einzelner Konzilsteilnehmer, ob sie standhaft und überzeugt zu ihrer Unterschrift unter die Unionsbulle standen oder nicht; vielmehr geht es darum, daß eine der beiden Rechtsparteien ihre Einstellung grundsätzlich revidierte, und welche Folgen dieses Verhalten für die andere Seite bzw. die beiderseitige Rechtssituation nach sich zog (oder: nach sich ziehen mußte).

2. *Die einseitige synodale Aufkündigung der Florentiner Union durch die Orthodoxie*

In der griechisch-orthodoxen Kirchengeschichtsschreibung ist von zwei Synoden die Rede, auf denen die Kirchenunion des Jahres 1439 feierlich widerrufen worden sei, eine vor dem Fall Konstantinopels (1450) und eine Jahrzehnte später (1484). Was hat es damit auf sich? Die erstgenannte Synode (Hagia Sophia) ist inzwischen — wohl im allgemeinen Konsens — also Fälschung ("Akten") des Georgios Koressios (ca. nach

---

Marco d'Efesi al Concilio di Firenze, in: *Firenze e il concilio del 1439. Convegno di studi, Firenze, 29. nov. – 2. dic. 1989*, a cura di Paolo Viti, II, Florenz 1994, 873-900.

[9] Vgl. V. Laurent, *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, Rom 1971, 496, Z. 16-20 (X,15) (= Concilium Florentinum, documenta et scriptores, series B, vol. IX).

[10] Larentzakis, *Ferrara-Florenz* (s. Anm. 8), 216, Anm. 77; dieselben Kreise (seit Patriarch Dositheos von Jerusalem, † 1707) sprechen auch von einer "tyrannischen" Synode.

[11] A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, Würzburg 1938, 140-149 (= Das östl. Chrstentum, 4/5); vgl. J. Gill, *Konstanz – Basel – Florenz*, Mainz 1967, 342-345 (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. IX); I. G. Leontiades, *Die griech. Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopograph. Skizze*, in: AHC 21 (1989), 352-369, hier: 356-361; V. Vodoff, *Novgorod et l'union de Florence*, in: ders., *Autour du mythe de la Sainte Russie. Christianisme, pouvoir et société chez les Slaves orientaux (Xe-XVIIe s.)*, Paris 2003, 48-52.

1566/70 – nach 1659/60) entlarvt[12]. Eine derartige Synode paßt einfach nicht in die Zeit vor dem Fall Konstantinopels, wo noch am Morgen des Tages der türkischen Eroberung in der Hagia Sophia eine unierte Liturgie gefeiert wurde. Anders verhält es sich mit der in die Stadt einberufenen Synode der östlichen Patriarchate durch Patriarch Symeon I. (1484), die Florenz als unkanonisch einberufen und darum mit seinen Dekreten als ungültig erklärte[13]. Dasselbe orientalische Konzil verabschiedete auch noch eine Bestimmung (κατ' οἰκονομίαν) bezüglich der Riten zur Wiederaufnahme von Katholiken (Akoluthie) in die Orthodoxie[14]. Ob, wann und wie die Beschlüsse dieser Synode im Westen bekannt wurden, ist schwer auszumachen.

Das Florentiner Konzil ist also von einer zwar theologisch nicht hochwertigen, aber doch gültigen panorthodoxen Synode aufgehoben worden; dennoch liegt der deutliche Schwerpunkt (quantitativ und qualitativ) der theologischen Produktion der nachbyzantinischen Orthodoxie (1453-1821) eindeutig auf der Diskussion der fünf Differenzpunkte des Unionsdekrets (besonders Filioque, Primat und Transsubstantiation). Die Frage bleibt offen, ob diese Tatsache als Folge oder Trotzreaktion der Aufhebung zu verstehen ist, zumal der Inhalt der vielen Kleinschriften zwischen Zustimmung, Ablehnung (d.h. der jeweiligen lateinischen Auffassung) und Vermittlungsversuch schwankt.

3. *Die aus römischer Sicht fortdauernde juristische Geltung des Unionsdekrets bzw. der Union selbst*

In den zahlreichen Beiträgen der Gedenkbände (Tagungen) zum 450-jährigen Jubiläum der Florentiner Union[15] hat sich keiner der Autoren

---

[12] J. Gill, *A Tractate about the Council of Florence Attributed to George Amiruzes*, in: JEH 9 (1958), 36f (auch in: ders., *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964, 212); zum Text der "Akten": Dositheos, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1692, 456-521. — Zur Theologie des Georgios Korsesios: vgl. G. Podskalsky, *Griech. Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, München 1988, 183-190; griech. Übers. (mit Verbess.; Ergänzungen): *Ἡ Ἑλληνική Θεολογία ἐπὶ τουρκοκρατίας (1453-1821)*, Ἀθῆναι 2005.

[13] Vgl. die Edition der abschliessenden Deklaration bei A. Demetrakopulos, *(Nathanael Chikas) — Ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πάπα*, Leipzig 1869, θ' - ιγ' (Ὅρος τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, ἥτις ἐπὶ ἀνατροπῇ συνέστη τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ). — Die angeführte Gesamtedition des Nathanael Chikas († nach 1621) war als Antwort auf die Einladung Pius' IX. zum I. Vatikanum gedacht; ferner: B. Staurides, *Ὁ συνοδικὸς θεσμός εἰς τὸ οἰκουμενικὸν πατριαρχεῖον*, Thessalonike 1986, 585 (Datierung auf 1482-84).

[14] I. N. Karmires, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, II, Athen 1952, Graz [2]1968, 987-989.

[15] Vgl. J. Helmrath, *Florenz u. sein Konzil. Forschungen zum Jubiläum des Konzils von Ferrara-Florenz 1438/39-1989*, in: AHC 29 (1997), 202-216; vgl. auch die jetzt wohl vollstän-

Gedanken gemacht über die offensichtliche Rechtsfiktion der römischen Kurie, die nach dem Fall Konstantinopels über zwei Jahrhunderte fortfuhr, Anordnungen im Bereich der griechisch-orthodoxen Kirche zu treffen, "quasi vero unio daretur". Folgerichtig wurde auf dem Trienter Konzil der in Florenz erhobene Anspruch des Papstes, "pastor universalis ecclesiae" zu sein, ausdrücklich bestätigt[16]. Die Editio princeps der Florentiner Konzilsakten (1577) wurde vom Vatikan ausdrücklich als Instrument zur Bekräftigung der Union bezeichnet[17]; eine vergleichbare Intention liegt auch dem von Papst Gregor XIII. im gleichen Jahre gegründeten griechischen Kolleg S. Atanasio (Rom) zugrunde. Deutlichstes Indiz der römischen Rechtsauffassung einer fortbestehenden Union ist die systematische Unterdrückung (Ausschaltung) einer orthodoxen Hierarchie auf der venezianisch besetzten Insel Kreta (bis 1669) und anderen Territorien unter lateinischer Oberherrschaft bzw. die Unterstellung des orthodoxen Klerus im byzantinischen Ritus, angeführt von einem Protopapas, unter die lateinischen Ortsbischöfe[18]. Die Ernennung lateinischer Patriarchen von Konstantinopel und der anderen östlichen Patriarchatssitze war schon 1204 (4. Kreuzzug) eingeführt worden und fand ihre jahrhundertelange Fortsetzung (bis Paul VI. diese Praxis — mit Ausnahme des lateinischen Patriarchats Jerusalem — beendete). Erst mit dem Untergang der venezianischen Dominanz im Mittelmeer bzw. dem politischen Ende der Serenissima (1797) entfielen die Voraussetzungen der päpstlichen Kirchenpolitik im Florentiner Stil für den Orient.

Es wäre m.E. sinnvoll, wenn in den Dialogverhandlungen mit der Orthodoxie auch die rechtlichen Grundlagen des vormaligen Handelns der römischen Kurie im Bereich der Ostkirchen noch einmal neu unter die Lupe genommen würden.

Philos-theol. Hochschule
St. Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt/Main

Gerhard Podskalsky, S.I.

digste Bibliographie zum Florentinum: C. G. Conticello – V. Conticello, *La théologie byzantine et sa tradition*, II (XIIIe-XIXe s.), Turnhout 2002, 468-475.

[16] Ganzer, *Concilii Tridentini* (s. Anm. 5), 170, Z. 28-41.

[17] Peri, *Ricerche* (s. Anm. 6), 90-101.

[18] Vgl. die reichhaltige Literatur zu diesem Thema bei: Podskalsky, *Griech. Theologie* (s. Anm. 12), 9, Anm. 10.

Gabriele Winkler

Eine neue Publikation zum Iadgari

Bei der Untersuchung der georgischen Sammlung von Troparien, dem *Iadgari*, stehen wir noch am Anfang. Um so wichtiger ist das weitere Bekanntwerden dieser Quelle durch gute Übersetzungen. Wir verdanken H.-M. Schneider, daß er Teile dieser außerordentlich wichtigen Quelle einem weiteren Publikum zugänglich gemacht hat[1]. Ein Problem liegt jedoch vielleicht in der Zielsetzung und dem Anspruch, den diese Veröffentlichung erhebt. Bereits der Titel wirft Fragen auf, denn er läßt eine unzulässige Simplifizierung des Sachverhalts vermuten. Der *Iadgari* reflektiert nicht so sehr den "Lobpreis im rechten Glauben", als er vielmehr die christologische *Entwicklungsgeschichte zu erkennen gibt, die sich am georgischen Vokabular ablesen läßt*, was Schneider nicht erkannt hat.

Der Inhalt dieser Veröffentlichung gliedert sich in "Gegenstand und Ziel" (pp. 1-6), wobei eine Zusammenschau des bisherigen Kenntnisstands in diesem Abschnitt nicht vorliegt, sondern erst in einem weiteren Kapitel und dabei unvollständig. Hier fehlen eine ganze Reihe wichtiger neuerer Publikationen, die unseren Kenntnisstand über den *Iadgari* und seine Vernetzung mit verwandten Quellen, aber auch über die Jerusalemer Liturgie erheblich erweitert haben (*cf. infra*).

Die Einleitung (pp. 7-70) widmet sich dem Inhalt des *Iadgari*, dabei auch der Christologie, die leider nicht ganz zutreffend skizziert wird. Außerordentlich wichtig sind hingegen die Angaben über "die vorhandenen griechischen Textvorlagen", die aus den Minäen und Hirmologien stammen, handelt es sich doch beim *Iadgari* nach weit verbreiteter Ansicht um eine Übersetzung ausschließlich griechischer Vorlagen. Diese Annahme war jedoch bereits vor einigen Jahren kritisch hinterfragt worden war, was Schneider möglicherweise übersehen hat.

Die weiteren Angaben über die von M. Tarchnischvili bereits 1959-1960 ins Lateinische übertragenen relevanten Texte im *Georgischen Lektionar* und die von H. Leeb 1970 ins Deutsche übersetzten Gesänge innerhalb des *Georgischen Lektionar* sind ebenfalls bedeutungsvoll, denn sie zeigen zugleich, daß Schneider an einigen Stellen lobenswerterweise

[1] H.-M. Schneider, *Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari* [Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 23], Bonn 2004.

OCP 72 (2007) 195-200

eine präzisere Übertragung des georgischen Textes liefert als sie bei Leeb vorliegt.

Dem Überblick über "die einzelnen Gesänge", wobei die grammatikalischen Erläuterungen von H. Leeb übernommen wurden, fehlt leider eine übersichtliche Zusammenschau. An diese Einleitung schließt sich dann die Übersetzung und Kommentierung des Festkreises von Verkündigung, Weihnacht, Epiphanie und der Hypapante an (pp. 71-314). Leider fügt Schneider dieser Übersetzung noch ein "Theologisches Resümee" hinzu (pp. 315-360), das zum schwächsten Teil der Publikation zu rechnen ist. Den Angaben zu den "Quellen und Literatur" (pp. 361-374) folgt ein "Verzeichnis der Autoren der frühen Kirche" an, ebenso ein "Verzeichnis der Schriftstellen". Ein Autorenregister fehlt. Dieser Publikation ist insgesamt anzumerken, daß der Verfasser um jeden Abschnitt sehr zu ringen hatte.

Der *Iadgari* ist eine liturgiewissenschaftliche Quelle nicht nur Jerusalems, sondern auch des Kaukasus und damit sollte man über liturgiewissenschaftliche Kenntnisse verfügen. Schneider ist die Durchdringung des vorliegenden Materials nicht immer geglückt. Der Autor hat sich außerordentlich große Mühe bei der Aneignung von Grundkenntnissen über diese eine georgische Quelle gegeben. Die grundlegende Erörterung des georgischen Hymnenmaterials ist nach wie vor die von Helmut Leeb: *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* (*vom 5. bis 8. Jahrhundert*) von 1970.[2] Bei der Abfassung dieser Pionierarbeit hat H. Leeb, wie ich mich noch sehr genau erinnere, mehrmals den damals führenden Liturgiewissenschaftler am Päpstl. Orientalischen Institut in Rom, Juan Mateos, aufgesucht, war Mateos doch *die* Autorität schlechthin, was die Entwicklungsgeschichte des responsorialen wie antiphonalen Psalmvortrags und die dafür relevanten syrischen wie griechischen *Termini technici* angeht. Hier kennt sich Schneider nicht wirklich aus.

Der *Iadgari* beinhaltet die nicht-biblischen poetischen Einschübe, die (1) beim sog. Kathedraloffizium zu den Psalmen und biblischen Cantica und (2) bei jenem Teil der Eucharistiefeier an Festtagen als Refrain bzw. Troparion gesungen werden, die *liturgische Handlungen*, wie z.B. den Einzug, die Händewaschung, schließlich das Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein begleiten. [Zur alten Schicht bei der Eucharistiefeier zählt m.E. nur der responsoriale Einschub (georg.: *dasadebeli*) zum Psalmvortrag (georg.: *p'salmuni*) im Zusammenhang mit den Lesungen]. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es sich um zwei *zeitlich* unterschiedliche Eucharistiefeiern an Hochfesten handelt: (1) die sich an die Kathedral*vesper* anschließende „Eucharistia" *am Vorabend* des Festes,

[2] *Wiener Beiträge zur Theologie* 28 (Wien 1970). Zu Leeb s. die wichtige Besprechung von B. Outtier in *Bedi Kartlisa* 29-30 (1972), 335-338.

in den georgischen Quellen wie dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als (*Kanoni*) *žamis cirvisay* („Stunde der *Eucharistia*") bezeichnet, (2) die *am Tage* des Festes nach dem Kathedraloffizium des Morgens gefeierte Eucharistie, im *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als *Samhrad* („zum Mittag") gekennzeichnet, wie vor einigen Jahren nachgewiesen wurde.[3] Hier sollte man besser nicht den lateinischen Begriff "Messe" verwenden, wie es auch keine "Hauptmessen" oder "Spätmessen" gibt, so noch Leeb. Diese *Eucharistia* an hohen Festen scheint nämlich vor allem *in einem engeren Zusammmenhang mit dem sog. Kathedraloffizium zu stehen,*[4] was sich vornehmlich auf die armenischen liturgischen Gebräuche weiter ausgewirkt hat und noch viele Fragen aufwirft.[5] Bei der Lösung dieser Frage ist die georgische und die armenischen Bezeichnung (georg.: *iadgari*, cf. arm.: *išatakaran*, beide mit der Bedeutung von „Gedächtnis") miteinzubeziehen, wobei über den Zusammenhang dieser Begriffe mit den Lesungen und den Troparien sehr gerungen wurde.[6]

Diese liturgiewissenschaftlichen Präzisierungen, die dem Verständnis des liturgischen Ablaufs und der Funktion jener georgischen Refrains bzw. Troparia dienen und zugleich auch eine präzise Übersetzung des georgischen Vokabulars erst möglich machen, sucht man vergeblich bei Schneider. Bei der Lektüre erschließen sich einem der Ablauf und die Funktion dieser Troparien erst bei einer sehr genauen Lektüre anhand guter Sachkenntnisse über die Liturgieformen des Kaukasus, d.h. der liturgischen Gepflogenheiten Georgiens und Armeniens, aber auch der

---

[3] Cf. G. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus", *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift E. Metreveli, Rom 2000), 133-154.

[4] *Ibid.*, 134-140.

[5] Cf. M. D. Findikyan, *The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i (à 735): Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis"* (OCA 270, Rome 2004). S. dazu meinen Beitrag: "M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office", OCP (2006).

[6] S. dazu bislang folgende Beiträge: A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (= PO 36/2 Nr. 168, Turnhout 1971), 210; G. Winkler, "The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns...", REA 27 (1983), 471-551; Ch. Renoux, "À propos de G. Winkler, «The Armenian Night Office II»...", REA 18 (1984), 593-598 (der dabei die Ansicht vertrat, *daß die bibl. Cantica nicht gesungen wurden, sondern Teil der Lesungen waren*); meine Antwort darauf: "Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium", REA 21 (1988-1989), 501-519; *eadem*, "Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen Jerusalems", *Handes Amsorya* (1987), 303-315; und das Einschwenken Ch. Renoux's auf den bisherigen Konsens, *daß die bibl. Cantica von Anfang an gesungen wurden und sich bereits sehr früh die nichtbiblischen Refrains dazu entwickelt haben*: "*Le iadgari* géorgien et le *šaraknoc'* arménien", REA 24 (1993), 89-112. Zudem gab Leeb zu bedenken, daß der Psalmvortrag bei den Lesungen in den Quellen *wie eine Lesung* eingeleitet wird; cf. Leeb, *Die Gesänge*, 63.

frühen und späteren liturgischen Gebräuche Jerusalems, wobei die mit den Kathedraloffizien des Abends, der Vigil und des Morgens verankerte und für die Hochfeste charakteristische Eucharistiefeier mit ihren jeweiligen Troparien, wie sie uns als (*Kanoni*) *žamis cirvisay* („Stunde der *Eucharistia*") des Vorabends und als *Samḫrad* („zum Mittag") am eigentlichen Festtag entgegentritt, offenkundig eine spätere Entwicklung darstellt, bei der z. B. der georgische *Samḫrad* („zum Mittag") dem armenischen *Čašažam* („Mittags-Mahl", „Mittags-Stunde") im armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i (8. Jh.) gegenübersteht. Auch dabei stehen wir noch vor ungelösten Problemen, die künftig angegangen und weiter geklärt werden müssen.

Schneider geht zudem stillschweigend von der Jerusalemer Liturgie des Jakobus aus, was keineswegs erwiesen ist. Auch wenn eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung nicht zu den benannten Zielen Schneiders zählt, so bilden doch gründliche liturgiewissenschaftliche Kenntnisse das Fundament jeder Erörterung des *Iadgari* und sind somit unabdingbare Voraussetzung für die Übersetzung wie für den Kommentar.

Der Autor hat sich zum Ziel gesetzt, die georgischen Troparia „auf ihre theologische Aussagen hin zu untersuchen und diese in den theologiegeschichtlichen Kontext einzuordnen" (p. 4). Wenn dies das primäre Ziel gewesen ist, so ist dazu zu sagen, daß diese Veröffentlichung am jetzigen theologischen Kenntnisstand über den *Iadgari* vorbeidiskutiert. Diese 2004 erschienene Publikation verzeichnet Beiträge in der Bibliographie bis 2000 (cf. p. 374). Bereits zur Zeit der Abfassung dieser Studie lag aufgrund mehrerer Untersuchungen von 2000, vor allem über die Entwicklungsgeschichte der orientalischen Glaubensbekenntnisse unter Einbezug mehrerer georgischer Quellen,[7] ein Kenntnisstand über „die theologischen Aussagen" des *Iadgari* vor, ebenso über seinen „theologiegeschichtlichen Kontext", der weit über das hinausgeht, was Schneider uns in seinem „Theologischen Resümee" (pp. 315-360) zu sagen hat: Daß das Formelgut der *antiochenischen* Glaubensbekenntnisse und das syrische Traditionsgut, wie in einem weiteren Beitrag nachwiesen wurde, teilweise vielleicht über armenische Vermittlung in den georgischen Formulierungen des *Iadgari* greifbar wird,[8] darüber gibt uns Schneider keine Auskunft. Mit dem Einbezug des syrischen und armenischen Formelguts in die Untersuchung georgischer Schlüsselbegriffe für das *homoousios* und die Inkarnationsaussagen lassen sich neue Zusammenhänge er-

[7] Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rom 2000).

[8] Cf. G. Winkler, "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen", OC 84 (2000), 117-177.

schließen, wie sich auch neue Fragen ergeben, so z.B. bei der Annahme, daß es sich beim *Iadgari* angeblich ausschließlich um eine *Übersetzung griechischer Vorlagen* handelt, die großteils verlorengegangen sind.[9] Gewiß kann nicht mehr simplifizierend formuliert werden, daß es sich hier um den "Lobpreis im rechten Glauben" handelt, vielmehr zeichnet sich bei diesen Troparien eine größere Vielfalt unterschiedlicher Entwicklungsschübe ab, die das Ringen um die "Orthodoxie" erkennen lassen.

Der wichtigste Beitrag Schneiders liegt zunächst einmal in der Tatsache, daß uns eine deutsche Übersetzung aller georgischen Refrains bzw. Troparia zu den Festen:[10] Verkündigung, Weihnacht, Epiphanie und der Hypapante[11] vorgelegt wurde (pp. 71-162), an die sich ein Kommentar anschließt (pp. 163-314), der eine liturgische Einordnung des georgischen Befunds versucht. Bei der Übertragung der georgischen Rubriken wie der Troparia mit ihren Schlüsselbegriffen fällt der Wechsel von wörtlicher Übersetzung und einer freieren Wiedergabe des Georgischen auf, der schon die große Unsicherheit bei der Übersetzung der georgischen liturgischen Terminologie erkennen läßt. Dennoch ist diese Übersetzung gewiß als der bedeutsamste Teil dieser Veröffentlichung zu werten und insofern zu empfehlen, als Schneider mit dieser Übersetzung dankenswerterweise dazu beigetragen hat, daß ein Juwel aus dem Schatzhaus der orientalischen Überlieferungen einem weiteren Publikum bekannt gemacht wird.

Was die liturgiewissenschaftliche und theologiegeschichtliche Interpretation des *Iadgari* angeht, so wird sie den Spezialisten vorbehalten bleiben, die versuchen werden — und dies wohl in mehreren Anläufen

---

[9] *Ibid.*, 172-177. S. zudem die ausführliche Untersuchung der Troparien zum Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein, vor allem zum georgischen Troparion *Sicmidisay* im *Iadgari* und im *Georgischen Lektionar* in G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002), 207-217.

[10] Zu den Schneider unbekannten relevanten Beiträgen (von 2000), insbesondere von Ch. Renoux zählen: *Les Hymnes de la Resurrection I: Hymnographie Liturgique Géorgienne* ... (*Sources Liturgiques* 3, Paris 2000); *idem*, "Une Hymnographie ancienne conservée en géorgien", in: BELS 105 (Rom 2000), 137-151; *idem*, "Les hymnes du *iadgari* pour la fête de l'Apparition de la Croix, le 7 mai", *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift E. Metreveli, Rom 2000), 93-102; s. darüberhinaus nun auch noch: "L'Annociation du rite arménien et l'Épiphanie", OCP 71 (2005), 315-342; zu weiteren Angaben s. außerdem den Überblick von G. Winkler, "A Decade of Research on the Armenian Rite 1993-2003", in: R.F. Taft (Hrsg.), *The Formation of a Millennial Tradition: 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001). In Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000* (OCA 271, Rom 2004), 183-210, hier: 188-191.

[11] Bei der Hypapante, so wie sie in Jerusalem gefeiert wird, ist der (Schneider unbekannte) Artikel von H. Brakmann zu konsultieren: "Ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου. Christi Lichtmess im frühchristlichen Jerusalem", in: H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. F. Taft, *Crossroads of Cultures* (OCA 260, Rom 2000), 151-172.

und unter Einbezug des gesamten philologischen Umfeldes — die vielen noch ausstehenden Fragen philologischer, liturgiewissenschaftlicher und theologischer Natur erst einmal zusammenzutragen und zu sichten, um dann in mehreren Diskussionsschüben die strukturellen und inhaltlichen Probleme des *Iadgari* im Kontext der orientalischen Überlieferungen zu lösen.

Fürststrasse 3
D-72072 Tübingen
Deutschland

Gabriele Winkler

BOSETTI, Elena – COLACRAI, Angelo (a cura di), *APOKALYPSIS. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni.* Presentazione di Carlo Maria Martini (Commenti e studi biblici – Sezione Studi biblici), Cittadella, Assisi 2005, pp. 869, € 64,90.

Apokalypsis è la miscellanea che amici ed ex-allievi hanno offerto a Ugo Vanni, l'apprezzato maestro di ricerche sull'Apocalisse. È un'opera imponente, con i suoi trentacinque contributi, a cui concorrono due cardinali (Martini e Vanhoye), il maestro di Vanni stesso e molti suoi allievi, colleghi di vari Istituti, operanti in una decina di nazioni. È impressionante quanto i curatori siano riusciti a ottenere contributi centrati tutti su un unico libro biblico, affrontato da molteplici prospettive. È sorto così un vero prontuario di trattazioni sull'Apocalisse, una piccola summa, che spazia dalle questioni introduttorie a quelle della *Wirkungsgeschichte*, passando attraverso un ricco prontuario di esegesi analitica. Numerosi contributi sono stati redatti non in italiano e amabili collaboratori (Filippa Castronovo, Ombretta Pisano e Carlo Valentino) hanno provveduto alla traduzione.

L'opera è divisa in tre parti: la prima, «orizzonti e codice ispirativo», affronta questioni in parte introduttorie e in parte comparative con problematiche analoghe per altri libri biblici; la seconda, «testo e interpretazioni» riporta questioni di esegesi e analisi di punti specifici del testo giovanneo; la terza, «orizzonti e prospettive», si dedica prevalentemente alla storia dell'interpretazione dell'Apocalisse, partendo dalle vicende della consapevolezza della sua canonicità, passando poi per i commenti di importanti autori antichi, come Vittorio di Petovio, l'Ambrosiaster, Gioacchino da Fiore, fino agli influssi che questo libro ha esercitato sulla psicanalisi, sull'iconografia religiosa e sul cinema.

Carlo Maria Martini presenta con toni commossi il suo confratello Ugo Vanni filologo, letterato, teologo, religioso, ne loda il «dono di chiarezza espressiva e di semplicità», l'interprete del messaggio di attualità dell'ultimo libro del canone neotestamentario e degli aspetti di nutrimento spirituale che ne emergono. Poco più anziano di Vanni, Martini l'ha sperimentato e lo descrive come «persona amabile, capace di amicizia, sempre disponibile, sempre lieto, grande lavoratore, vero operaio evangelico». Una conferma di questi elogi è offerta dalla bibliografia di Vanni, al termine del volume: 16 monografie e 182 articoli, di eccezionale ricchezza e impegno, che nel tempo trascorso dalla stesura della lista sono ancora aumentati.

Mi sarà difficile dire una parola su tutti gli altri 34 contributi e mi scuso fin d'ora per gli scompensi che ne risulteranno. Frédéric Manns ha descritto la situazione della letteratura apocalittica come la conosciamo oggi: l'elencazione è interessante come sintesi breve e maneggevole; l'individuazione di otto elementi che caratterizzano l'apocalittica è desunta da K. Koch, 1972. Paolo Sacchi si misura con un aspetto della teologia enochica più antica (una voce nella prima

speculazione apocalittica?): il male entra nel mondo a causa di un peccato angelico; il peccato degli ebrei consistette nel cedere alla paura del volto di Dio e nel rifiuto della sua vicinanza. Mario Cimosa si domanda se Ap abbia usato la Bibbia greca e risponde positivamente, spiegando con il ricorso all'intertestualità letteraria il modo allusivo con cui Giovanni usa l'AT., esemplificando dal Sl 88, da Dn greco, Ez greco, Is, ed evidenziando i diversi gradi di presenza di questi testi in Ap. Giancarlo Biguzzi raccoglie una notevole mole di indizi di influssi giudaici ed ellenistici presenti nel nostro libro, per prendere posizione sulla questione del rapporto pacifico o conflittuale di Giovanni con la cultura ellenistica: «il suo libro non tesse l'elogio del ghetto ma è un'appassionata apologia del primo comandamento». Marco Nobile studia «lo sviluppo e il destino che ha avuto il concetto anticotestamentario di "tempio"... a partire dal 587 a.C,... fino all'epoca neotestamentaria»: da Ezechiele a Geremia a Qumran, in una progressiva relativizzazione dell'istituto del tempio, culminante nelle speculazioni neotestamentarie fino all'assenza del tempio nella descrizione finale di Ap. Luca Mazzinghi offre una attenta analisi dell'idea di mistero in alcuni filoni della riflessione sapienziale e della tradizione enochica e qumranica (in Sapienza i misteri non sono rivelati ai soli eletti) per confrontarla con la concezione di Ap: anche qui per comprendere il mistero occorre un'attività sapienziale, ma la vera chiave è «alla fine la figura stessa di Cristo». Ombretta Pisano propone una lettura del significato della Gerusalemme nuova di Ap in continuità con la concezione della *Shekinah*: luogo dell'avvento del Dio-con-loro, del ritorno escatologico della presenza di Dio, città-luogo e città-comunità, in cui è presente il tempio-Presenza costituito dalla comunione tra Dio e l'Agnello. Angelo Colacrai imposta un confronto tra l'attività dello «scrivere» in Ap e nel *corpus* paolino: «Giovanni suggerisce la scrittura come mezzo per far conoscere agli assenti la profezia... Scrivere e leggere sono attività apocalittiche correlate tra loro. Paolo suggerisce che redigere e inviare 'epistole' è 'apostolato', equivalente cioè alla predicazione orale del vangelo». Il caso degli "idolotiti" è oggetto di lunga disanima da parte di Romano Penna, che inizia dalla posizione liberale di Paolo, per passare attraverso il conservatorismo del decreto apostolico di At 15,20.29, al riflusso tradizionalista di Giovanni il Veggente e alla prosecuzione giudeo-cristiana del II secolo, per concludere che la posizione *liberal* di Paolo (esaminata solo in 1Co, non in Rm 14) è rimasta di fatto isolata e priva di influsso in tempi successivi. Il titolo *ho logos* applicato a Gesù è — in un contributo di Giuseppe Segalla applicante il metodo dell'orizzonte sociosemantico — un socioletto della comunità giovannea, che vede attorno al Verbo un reticolo semantico di relazioni che comprende «Dio Padre, inizio e sangue», usandolo però diversamente nei tre generi letterari: «vangelo, lettera e profezia, sottolineandone nel prologo giovanneo l'aspetto protologico, nella 1 Giovanni quello storico salvifico e in Ap 19,11-16 quello escatologico». Il Cardinale Albert Vanhoye presenta un confronto tra Ap ed Eb sulla base dei temi del sacerdozio di Cristo e dei cristiani, del culto e del sacrificio, delle promesse e delle minacce (nelle sette lettere), delle tribolazione e prospettive escatologiche: non esiste dipendenza letteraria tra i due scritti, bensì numerosi punti di contatto nel contenuto, attribuibili alla comune dipen-

denza dall'AT e dalla catechesi cristiana primitiva, anche se ognuno dei due scritti conserva la sua originalità. La 1 Pietro offre un punto di incontro con Ap nella figura dell'Agnello pastore, che Elena Bosetti sottopone ad esame, studiando prima il contesto dell'immagine in 1 Pt e i suoi agganci con Ap, poi analizzando direttamente 1 Pt 1,19 («Agnello senza difetto e senza macchia») e Ap 5,6 («Agnello in piedi come ucciso») e allargando l'indagine al rapporto agnello-pastore, per concludere che le movenze liturgiche presenti in quei passi sono testimoni di un'esperienza liturgica originaria e contemporaneamente guardano alla liturgia della vita, in un contesto che sperimenta tutte le difficoltà della testimonianza.

Nella seconda parte vengono accostati punti specifici del nostro libro. Juan Chapa studia P^{115} (Ossirinco 4499), il rappresentante più antico del tipo testuale A C: esso attesta per Ap 13,18 la variante 616 invece di 666. Ettore Franco studia la vicenda dei due testimoni/profeti di Ap 11,1-13, scoprendovi «sia i tratti propri della testimonianza di Gesù sia quelli della trasformazione esistenziale espressa dal "divenire nello Spirito" che caratterizza Giovanni e i suoi fratelli profeti» e «costituisce l'esempio reiterabile in ogni tempo e in ogni luogo per tutti coloro che... scelgono di dare la vita sulla piazza del mondo». Marcello Marino studia il verbo «custodire» (*terein*) in Ap 1,3 e 22,7.9, dove ha per oggetto il libro stesso dell'Apocalisse: questa cornice evidenzia l'interesse per l'ambito liturgico e quello storico-esistenziale, nei quali si esercita la custodia dell'ascolto della profezia; il verbo "custodire" è condizione della testimonianza profetica della comunità. Eugenio Corsini affronta il problema del numero dei martiri nell'Ap e li identifica con i martiri antichi, provenienti esclusivamente da Israele, che hanno annunciato con il loro martirio quello di Cristo. Sul simbolismo della donna di Ap 12 torna Alberto Valentini, che analizza ampiamente quel testo confrontandolo anche con il Quarto Vangelo. Egli conclude per una polivalenza del titolo che, partendo da un dato concreto (la madre di Gesù), giunge alla pienezza simbolica della figura in prospettiva eminentemente ecclesiale. Javier López rivisita le interpretazioni della bestia dell'Ap nell'esegesi a partire dal 1920, per concludere alla natura sapienziale del simbolo, per applicarne il messaggio alla vita del credente, nelle circostanze storiche di tutti i tempi, chiamate a misurarsi costantemente con le forze negative dell'anti-regno. A. Robert Nusca affronta la difficile discussione su liturgia e Apocalisse: partendo dall'interesse che il libro dimostra per il culto, ne illustra la strategia teologica e retorica: «È molto probabile che la primitiva entusiastica celebrazione dell'eucaristia abbia fornito l'ambiente sociale originario della proclamazione orale dell'Apocalisse». José F. Toribio Cuadrado va alla ricerca dei meccanismi di stilizzazione liturgica implicati nell'esposizione della venuta di Cristo in Ap, dopo di avere individuato linee di continuità del tema nell'ambito della riflessione cristologica sviluppata dalla tradizione giovannea (nelle componenti incarnazionale, rivelativa e soteriologica, rispettivamente di Vangelo, Lettere, Ap): la venuta non si descrive ma si realizza attualmente (anche se qualche motivazione filologica può essere discutibile). Kamal Fahim Awad Hanna analizza il modo con cui Ap parla della passione di Cristo e dei cristiani attraverso il simbolo del sangue e dell'Agnello, per Cristo, e il di-

scorso dei morti in Cristo e dei testimoni, per i cristiani: il modello Cristo è da condividere per godere la sua pace nella Gerusalemme celeste. Il simbolo del cavallo bianco (Ap 6,1-2 e 19,11-16) è studiato da Luis Maria Guerra Suárez, che gli dà un significato cristologico, in particolare come presenza di Cristo risorto nella storia. Al simbolo del tempio è dedicato il contributo di Andrea Spatafora, che si ispira alla concezione del simbolo nel pensiero di Louis Dupré, esamina le ricorrenze di *naós* ed enuncia una conclusione in chiave ecclesiologica: il tempio è realtà intermediaria tra Dio e i credenti, nel senso di sacramento che permette l'accesso a Dio. Claudio Doglio rilegge il cantico di Mosè (Dt 32), presentato da Ap (15,3-4) come «cantico di Mosè e dell'Agnello»: Ap presenta un'eco letteraria dell'antico cantico, con allusioni teologiche alla realizzazione da parte di Dio dell'intervento espiatorio, con riferimento alla risurrezione di Gesù, in cui si è compiuto il giudizio di Dio, che fa morire e fa vivere. Roland Meynet analizza la dossologia dell'Alleluia (Ap 19,1-8), esaminando i tre momenti del brano (vv. 1-3; 4-5; 6-8), che richiama il quarto carme del Servo del Signore, perché Gesù è il primo dei servi di Dio, di cui Dio ha rivendicato il sangue, è il capo della Chiesa, formata dai santi, Sposa di Cristo. Claudio Bedriñán offre un saggio di teologia politica, interpretando l'espressione «coloro che distruggono la terra» (Ap 11,18; cf. 19,2) come descrizione del potere di Babilonia, cifra a un tempo della capitale e dell'intero impero romano, che ha sposato valori in diretto contrasto con l'identità cristiana, in un quadro idolatrico radicale: «l'azione di Dio viene a giudicare ciò che le persone già giudicarono in antitesi a Dio». Ancora Gerusalemme, la nuova, «città aperta», è argomento del contributo di Francisco Contreras Molina: città immensa, dalla dimensione cristologia, con in mezzo l'Agnello sgozzato ma in piedi, il vincitore con la vittoria dell'umanità riscattata.

La terza parte è non meno interessante delle precedenti, ma più marginale al testo. Corrado Marucci ripercorre il cammino delle discussioni sulla canonicità dell'Ap nel corso dei secoli e della presa di coscienza della sua esistenza: dalle contestazioni nel IV-V secolo nelle chiese siriana e dell'Asia Minore ai tentennamenti greci successivi si mostra una certa lentezza in Oriente, mentre nella Chiesa occidentale il processo di riconoscimento della canonicità fu più rapido. Giancarlo Pani visita il commento ad Ap composto da Vittorino di Petovio, «l'opera più antica della letteratura latina cristiana a noi pervenuta», ed esamina il suo concetto di Anticristo, che per Vittorino è *Nero redivivus* (protagonista addirittura di una risurrezione apparente, secondo una lettura di Ap 13,3), e poi l'impero come incarnazione demoniaca, in un conflitto permanente che trascorre tutta la storia. Alessandra Pollastri studia, con una ricerca assai approfondita, l'Ap nell'Ambrosiaster e si domanda se la sua sia un'escatologia millenarista: ai numerosi elementi per una risposta affermativa si oppongono segni che fanno vedere nel nostro autore un momento di transizione verso l'interpretazione spirituale che si afferma in quel tempo in Occidente; a questo problema si aggiungono altri, che fanno del presente intervento una revisione a tutto campo delle tematiche di Ap nel misterioso scrittore latino. Josephine Massyngberde Ford studia la presenza di Ap in Gioacchino da Fiore sulla scia di alcune tematiche tipiche, come l'Anticristo, la Gerusalemme nuova, il popolo del terzo *status*

e della Gerusalemme Nuova, con le sue interpretazioni di simbolismo estremo. Martin Karrer e Heribert Wahl tentano di verificare se si possa leggere Ap con gli occhi di uno psicologo o psicanalista, dando esempi di interpretazione da parte della psicologia del profondo del XX secolo (D. H. Lawrence, C. G. Jung, E. Drewermann, H. Raguse) e proponendo una nuova impostazione metodologica: la psicologia psicanalitica del Sé come analisi testuale e culturale, che per interpretare i testi biblici propone di cogliere l'avvenimento relazionale tra il Sé del lettore e l'oggetto-del-Sé del testo; in conclusione vengono suggerite indicazioni nell'applicazione del modello all'Ap («esso permette al testo in grande misura ... di parlare esso *stesso* e di entrare in interazione col *nostro* Sé»). In campo artistico si muove Gilberto Marconi, che percorre gli ultimi quarant'anni di rappresentazioni artistiche ispirate da Ap: l'esegeta spiega la Scrittura, l'artista la riscrive, ne fa riaccadere il mistero. Con il saggio su Ap e cinema di Carlo Tagliabue si chiude la raccolta: sensibile agli eventi cangianti, il cinema, e tradizionale nelle chiavi rappresentative (per l'elemento di catastrofe finale), pur nella sua proiezione incompiuta verso l'eternità.

Al termine della rassegna è possibile più un'impressione che un giudizio analitico. Nonostante la molteplicità disparata, gli interventi mostrano una discreta omogeneità. Il «Giubilare» ha fatto scuola con i suoi studi e con il suo magistero, che è stato seguito da molti discepoli. È sufficiente notare il numero rilevante degli studiosi che in questa raccolta si proclamano suoi discepoli. Oltre alle voci dei discepoli si odono quelle di molti docenti affermati. Le proposte sono a volte più originali a volte meno, ma sempre di buon profilo. Si apprezzeranno anche le frequenti pagine di storia dell'esegesi di Ap (anche se necessariamente limitate a questioni singole). È comunque impressionante la varietà degli studi su un libro che è circondato oggi da grande interesse sia in campo di ricerca sia in campo di uso di chiesa: nonostante gli eccezionali aspetti di mistero, o a causa di essi, o soprattutto per il suo messaggio di vita.

Un altro fattore di omogeneità è il rinnovamento metodologico generale nell'approccio all'ultimo libro del canone neotestamentario. Pur non trovandosi cenni al dibattito che qualche decennio fa era stato suscitato dalla proposta di Eugenio Corsini (che ha voluto partecipare a questa miscellanea con un contributo molto garbato e un po' estraneo alla vecchia discussione), si avverte che le nuove prospettive ermeneutiche hanno fatto la loro strada e sono diventate largamente condivise. La forte accentuazione nell'invocare il registro liturgico può essere spiegata come parziale adesione alle tesi che Vanni propone da decenni, ma è certo anche segno del cammino che le sue proposte hanno fatto nel convincimento generale. Il taglio stesso dell'interpretazione escatologica, attenta alla realizzazione aperta dell'*eschaton*, in modo da coinvolgere la dimensione dell'impegno della comunità di fede nell'attualità del momento presente, è un frutto del dialogo e della sensibilità dei tempi. Altri segni del rinnovamento metodologico (col ricorso ad esempio alla retorica, alla narratologia e all'analisi sociologica) sono rinvenibili in vari contributi, anche se non si nota esasperazione nella direzione dei nuovi metodi e approcci.

G. Ghiberti

DAMME, Dirk van, *Altarmenische Kurzgrammatik*, neu bearbeitet von Thomas Böhm mit einem Nachwort des Herausgebers, [Orbis Biblicus et Orientalis, Subsidia linguistica, Bd. 1], Academic Press, Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, pp. IX + 149, Fr. 38,00.

STERLING, Gregory E., *Armenian Paradigms*, Revised and edited by Michael E. Stone, Leuven – Paris – Dudley, MA, Peeters 2004, pp. X + 43, € 10,00.

Con la ristampa di una versione rivista, corretta e tradotta in tedesco a cura di Thomas Böhm (TB) della grammatica di armeno antico di Dirk van Damme (vD) — edita inizialmente in latino (*Rudimentarium Haicanum sive linguae Grabar grammatica brevissima*, Friburgi Helvetiorum 1970) e successivamente in inglese (*A Short Classical Armenian Grammar*, Fribourg 1974; 2a ed. 1978) —, si inaugura la nuova collana *Orbis Biblicus et Orientalis: Subsidia linguistica*, che riprende la serie quasi omonima (*Orbis Biblicus et Orientalis: Subsidia didactica*) fondata più di trenta anni fa da vD. Oltre alla ristampa delle opere già pubblicate in quella storica collana, l'editore F. Mali annuncia anche la stampa di testi nuovi, sempre nel rispetto degli obbiettivi fissati a suo tempo da vD: fornire a chi voglia apprendere le lingue dell'Oriente cristiano degli strumenti chiari e concisi che "sind explizit nicht als Konkurrenz zu den bestehenden ausfürlichen Grammatiken gedacht, sondern dienen viel mehr den Anfängern und Anfängerinnen als Roter Faden durch die Sprache".

In generale, la grammatica vD-TB, grazie alla nuova veste tipografica, alla correzione di piccole sviste presenti nelle edizioni precedenti e a una talvolta più razionale ed esauriente disposizione del materiale, risulta più chiara e di più agevole consultazione, nonostante il numero delle pagine sia più che raddoppiato.

Ottima la scelta di premettere al lavoro di vD un paio di pagine di orientamento bibliografico, anche se talvolta mancano proprio le indicazioni di quei testi che ci si aspetterebbe di trovare in una bibliografia armenistica essenziale: penso ad esempio a recenti opere generali sulla storia degli Armeni quali i lavori di G. Dédéyan e di R.G. Hovannisian, o a studi specificamente dedicati all'alfabeto armeno, come quelli di F. Feydit, mentre dell'utile bibliografia di articoli di interesse armenistico curata da V.N. Nersessian si cita l'edizione del 1975, anziché quella più aggiornata del 1997.

La presentazione dell'alfabeto, delle legature e dei segni di interpunzione, oltre che delle vocali e delle consonanti, risulta più razionale, chiara e completa in vD-TB rispetto alle precedenti edizioni di vD. Si riscontra, tuttavia, qualche incongruenza nella traslitterazione delle affricate aspirate apicale e palatale armene, che TB traslittera in vario modo: la prima con ҫ (ad es. p. 1 Maštoҫ; p. 5 nome della lettera ҫo), ҫ' (p. 5; p. 10,1 *menenoҫ'*) e *c'* (p. 10,3), e la seconda con *č* (p. 5) e *č'* (p. 10,3).

Nella flessione nominale, i paradigmi dei temi in consonante sono presentati da TB, sulla falsariga di H. Jensen (J), *Altarmenische Grammatik* (Heidelberg 1959), in modo più razionale rispetto alla ripartizione di vD, distinguendo, ad esempio il tipo *atamn/ataman* e degli astratti in *-owmn* dal modello *korìwn/*

korean e degli astratti in *-owt'iwn*. Da notare che come S(trumentale) sg. di *town* TB — seguendo J, *op. cit.* par. 144 — non indica *tamb*, ben attestato a partire dall'epoca classica, ma *tanamb*, che da una ricerca effettuata sul database di testi armeni DIGILIB non risulta attestato, così come pare non esserlo lo S sg. *tikanamb* da *tikin*, per il quale si sarebbe dovuto indicare la forma *tiknaw*. Errata pare anche la forma di G(enitivo) D(ativo) L(ocativo) sg. *tiwənǰean* da *tiw*, che dovrebbe essere *towənǰean*.

Per quanto riguarda la flessione pronominale, TB segue in generale la descrizione di vD, integrandola qua e là con materiale tratto da J. Più esatta è la definizione "Demonstrativstämme" (TB), anziché "demonstrative articles" (vD), per le particelle pronominali *-s*, *-d*, *-n*; vD, invece, è più corretto nell'affermare che le tre particelle indicano "the grade of remoteness from the speaking subject", mentre TB parla di "eine Beziehung zur 1., 2. oder 3. Person".

TB ripristina lo S pl. *irerawk'*, dal pronome reciproco *irears*, già in J, *op. cit.* par. 204 e nei principali lessici (*Nor bařgirk' haykazean lezowi* e Ciakciak), a fronte della forma *ireambk'* riportata da vD, e, come J, *op. cit.* par. 198, per i pronomi personali di 1a e 2a p. pl. segnala anche lo S *meawk'* e *jeawk'*. Nella flessione dei pronomi indefiniti, invece, discostandosi sia da vD che da J, TB presenta prima la coppia *ok'/inč'*, seguita dalla coppia *omn/imn*, ma se per quest'ultima segue i paradigmi indicati da vD e da J, per *ok'* registra uno S sg. *owmek'ë* identico all'Ab(lativo) sg., non segnalato né da J né da vD, mentre per il secondo, come vD nell'edizione 1974, dà un DL sg. *imek'*, coincidente con una delle forme possibili per l'Ab sg., anziché la forma *imik'* registrata da J e vD nell'edizione 1978.

Nella presentazione del sistema verbale armeno TB segue da vicino vD. L'elenco delle forme verbali derivate dal tema del presente avrebbe forse dovuto includere anche l'infinito, peraltro assente anche in vD, inoltre, è preferibile parlare di "a number of verbal adjectives" (vD p. 31), anziché di "eine Anzahl von Verbaladjektiven, die vom Infinitiv abgeleitet sind" (p. 61,4), poiché non tutti gli aggettivi verbali derivano dall'infinito: alcuni si formano dal tema del presente, quando non, addirittura, dell'aoristo (cf. vD-TB p. 68-69). Considerato l'obbiettivo di chiarezza e sintesi che presiede la composizione di questa grammatica, presentare solo tre classi verbali (*-em*, *-am* e *-owm*, più una quarta in *-o-* rappresentata da un solo verbo), considerando la classe in *-im* quale forma m(edio)-p(assiva) dei verbi in *-em* (e di alcuni verbi deponenti), come fa vD (p. 32), anziché una classe a sé stante da mettere sullo stesso piano delle altre tre (come in vD-TB p. 62,2-3), risulta tutto sommato più chiaro allo studente principiante, che vede uno stesso verbo coniugato al presente indicativo secondo due categorie (*-e-* ed *-i-*) in base alla diatesi, e poco più avanti, nell'imperfetto indicativo, trova le medesime terminazioni per entrambe le categorie.

Trattando dei participi, TB integra vD con le formazioni in *-oł* (*-awł*; *-ōł*), *-ič'*, *-own*. Dei participi in *-oł*, tuttavia, non indica da quale tema del verbo derivino, inoltre attribuisce ad essi un valore passivo (*siroł* "einer, der liebt; geliebt wird") che non hanno, si veda in proposito M. Minassian, *Grammaire descriptive de l'arménien classique* (Genève 1996) p. 70 par. 144.

Nell'esposizione dei diversi tipi di tema verbale TB segue passo passo vD, riproponendo così quella che — a nostro giudizio — è la debolezza di fondo di questa sezione: il fatto cioè di limitarsi a elencare i diversi temi verbali del presente e le corrispondenti forme di aoristo senza enunciare le poche regole generali che governano la derivazione del tema dell'aoristo da quello del presente, identificando preliminarmente i diversi suffissi che possono intervenire nella formazione di quest'ultimo.

Anche la sezione relativa alla sintassi rispecchia fedelmente l'esposizione di vD, ma qua e là la formulazione risulta più chiara ed è integrata da ulteriori informazioni ed esempi. Riguardo a questi ultimi, in generale TB preferisce sostituire le citazioni tratte da autori armeni con altre dalle Sacre Scritture, che gli permettono di riportare anche la versione greca e, almeno in un paio di casi, risultano più appropriate rispetto a quelle di vD, mentre a p. 107,4 la sostituzione di Mt 12,10 ad Agat'. 47 risulta meno felice, poiché se il valore transitivo della costruzione perifrastica del perfetto è ben esemplificato, si sostituisce però alla costruzione personale del verbo in Agat'. una costruzione impersonale che viene trattata nel paragrafo seguente (p. 108,5). Non mancano i casi in cui TB corregge o riporta in modo più preciso le citazioni — sia bibliche (in armeno e greco), sia di autori armeni — già presenti in vD.

A chiusura del volume, oltre a una tavola di concordanze tra le pagine di vD e vD-TB e a un indice delle parole e delle forme peculiari, TB riproduce l'utile indice delle terminazioni, in cui lo studente può facilmente rintracciare la desinenza o l'uscita di una parola, individuando rapidamente di che forma si tratta; segue poi un indice del contenuto della grammatica che in vD era inserito alle pp. 28-29.

Tra le sviste o i refusi che, trattandosi di una grammatica, è bene segnalare al lettore, si tengano presenti i seguenti: p. 19,1 *gard-ow(ē)* per *zard-ow(ē)* e *gawr-ow(ē)* per *zawr-ow(e)*; p. 31,2 GDAb pl. *sarkawaga* per *sarkawagac'*; p. 34,2 AL pl. *tiknaysał* per *tiknays* e GDAb pl. *ałaxnn(e)ayc'* per *ałaxn(e)ayc'*; p. 47,1 Ab *mełen* per *mezēn*; p. 57,2 S *erkok'ownbk'* per *erkok'owmbk'*, e l'uscita *-k'ownbk'* è registrata anche nell'indice delle terminazioni a p. 141; p. 94,1 *z* per *z-*; p. 102,2 *inč'* per *isk*; p. 103,2 *nowt'is* per *nawt'is*; p. 117 *ałeir* per *alewr*; *ayg-* per *ayg*; p. 118 *garn-* per *gaṙn*; p. 120 *ənddēn* per *ənddēm*. Inoltre nell'indice "Wörter und Formen" non sono registrate *ałagaw*; le altre forme del tema *ełbayr*: *ełbar-* e *ełbawr-*; l'altra forma di *erkok'ean*, *erkok'in*; le varianti *ibr* di *ibrew* e *č'ogay* di *č'ok'ay*. Nell'indice "Endungen", invece, si dovrebbe integrare l'uscita *-eay* di GDLAb di *hiwł* (p. 14,1); al posto di *eder* (indicativo aor. attivo 2a p. sg.) troviamo due volte *eter* e al posto di *-ełc'* (GDAb pl. 36,1) troviamo due volte *-erc'*, medesimi casi ma di altro paradigma; l'uscita di N pl. *-owamk'* deve leggersi *-owank'* (p. 143).

Non una grammatica, ma un repertorio di paradigmi è, invece, il libretto di Gregory E. Sterling (Gr.S), concepito — come spiega l'autore — in seguito alla constatazione che le grammatiche in uso mancano di "comprehensive and systematic paradigms". L'idea di partenza è buona, ma Gr.S si premura di dire fin da subito: "I have not attempted to be completely exhaustive; rather, I have tried to keep in mind the requirements of beginning students who need to learn the

paradigms and refer back to them". Partendo da queste premesse appare immediatamente chiaro che chi si aspetta un volumetto contenente un numero di paradigmi almeno altrettanto ampio quanto quello presentato da una grammatica di consultazione quale è vD-TB, va incontro a una delusione. Se, infatti, il libretto presenta un buon numero di paradigmi verbali, nominali, aggettivali, pronominali, la flessione dei numerali e si conclude con alcune indicazioni su avverbi di luogo e preposizioni, le omissioni sembrano francamente eccessive, soprattutto perché sono contestuali a numerose inutili ripetizioni, che potevano essere evitate non tanto per questioni di spazio, quanto piuttosto in ossequio al principio di sintesi che dovrebbe regolare l'organizzazione del materiale e facilitarne la memorizzazione. Ecco alcuni degli esempi più eclatanti. Per i participi in *-oł* (*-awł*) e in *-eal*, anziché limitarsi a citare la forma base del N(ominativo), rimandando ai paradigmi nominali sul cui modello essi si flettono, Gr.S dà per esteso la loro declinazione, ripetendola per ognuna delle tre le categorie verbali, oltre che per i verbi irregolari *ełanim* e *linim* e, per giunta, poiché il partic. in *-eal* può formarsi, a seconda dei verbi, dal tema del presente o da quello dell'aoristo, che a sua volta può essere debole o forte, egli replica la sua flessione per tre volte: in realtà il paradigma è il medesimo e la derivazione da temi diversi si sarebbe potuta indicare in nota. Per contro, Gr.S non segnala l'esistenza di una declinazione dell'infinito. Analogo modo di procedere si può notare nella flessione dei numerali ordinali da *erkrord* a *vec'erord*, per i quali sarebbe bastato dire che seguono il paradigma dei nomi in *-a-*, evitando di declinarli per intero tutti e cinque, o ancora nella ripetizione dei paradigmi di alcuni pronomi e aggettivi indefiniti, prima flessi tra gli aggettivi e poi tra i pronomi, quando sarebbe bastato un rimando.

La stessa mancanza di sintesi si trova nella presentazione dei paradigmi verbali, la cui esposizione per di più manca di simmetria: se nella flessione dei verbi in *-em* si riporta un esempio di verbo con aoristo debole e uno di verbo con aoristo forte, perché non si fa altrettanto con i verbi in *-owm*?

Tra le forme nominali in cui uno studente di armeno alle prime armi si può facilmente imbattere, ma che sono assenti da questa raccolta di paradigmi, vanno certamente ricordate: la flessione nominale in *-a-* dei nomi propri; quella di *paštawn* e dei nomi in *-iwn* che esprimono un suono, dei nomi di stagione, dei sostantivi *mah*, *tikin*, *paṙaw*, *episkopos* ecc., le forme di L sg. *-oǰ* e di Ab sg.*-oǰē* proprie di alcuni nomi in *-o-*, la particolare flessione di *astowac*, ecc. Per quanto riguarda i verbi anomali, Gr.S segnala i paradigmi dei più comuni: *dnem*, *lsem*, *tam*, *gam* e *owtem* — tra l'altro del primo si danno come 2a e 3a p. pl. dell'indic. aor. m-p le forme dell'attivo —, mentre ci si sarebbe attesi la riproduzione di altri paradigmi di verbi irregolari, come per esempio *aṙnem*, *ert'am* di cui a p. 4 si danno le forme dell'aoristo imperativo e la prima persona sg. dell'indicativo aoristo attivo, ma non si dice nulla sulla formazione del congiuntivo aoristo, o, ancora per citarne altri a caso, i verbi *əmpem*, *harkanem*, *čanač'em*.

Molto apprezzabili sono, invece, alcune avvertenze di carattere diacronico che Gr.S ha riservato alle note e che non sempre le grammatiche di armeno riportano, benché risultino molto utili per lo studente. Tali, ad esempio, sono

l'avvertenza che la vocale tematica *-e-* nell'imperfetto dei verbi in *-el* diventa *-ē* "in medieval spelling and in most printings of ancient Armenian texts" (p. 1 n. 1; p. 13 n. 18); la segnalazione della "post-classical passive form" in *-iwr* per la 3a p. sg. dell'imperfetto (p. 1 n. 2) e dell'uscita *-ōk'* che in molte edizioni sostituisce *-awk'* nello S pl. dei temi in *-a-* (p. 20 n. 26); l'osservazione che la forma originaria *-awł* del participio in *-oł* "remains in some orthographical traditions and in some dialects" (n. 10 p. 5) e che "the form *elanim* in the present is not strictly classical. The aorist forms of *elanim* are properly to be groupped with *linim* in Classical Armenian" (p. 13 n. 21), o ancora l'avvertenza che in alcuni testi la forma di NA sg. viene usata con preposizione in luogo del L.

Malgrado qualche svista, che forse spicca maggiormente in lavori come questi dedicati alla grammatica, non si può che rallegrarsi per l'uscita contemporanea di due strumenti così utili per chi voglia imparare la lingua armena antica, ma anche per chi la insegna. Per di più la consultazione parallela di questi due lavori rivela la presenza, negli stessi paradigmi, di forme che divergono nei due testi e, in alcuni casi, anche da quelle riportate dalle solite grammatiche di riferimento. Questa varietà lascia intuire quanto lavoro ci sia ancora da fare per arrivare a tracciare un quadro completo delle forme grammaticali usate dall'armeno antico nel corso della sua millenaria storia, presentandole nella loro distribuzione diacronica e verificando sui database di testi armeni ora disponibili i dati che linguisti del calibro di Meillet e Jensen raccolsero e cristallizzarono nelle loro ormai classiche grammatiche. In questo modo, tra l'altro, si potrebbe dare una valutazione più precisa di una delle principali caratteristiche della morfologia armena antica, mai sufficientemente ricordata dalle grammatiche, sulla quale ha recentemente richiamato l'attenzione W. Belardi nel suo *Elementi di armeno aureo* (Roma 2003), ovvero la grande frequenza con cui ci si imbatte in casi di allotropia per cui, ad esempio, un nome può avere un G sg. in *-i*, ma lo si può incontrare anche con desinenza di G sg. *-oy*, può avere uno S sg. in *-iw*, ma anche in *-aw* e così via.

M. Bais

GARUTI, Adriano, *Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del "territorio canonico" in Russsia* [Cristianesimo e cultura 6], Cantagalli, Siena 2005, pp. 212, € 16,80.

Padre Antonio Garuti OFM (*1938), professore della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense e per lunghi anni anche ufficiale della Congregazione per la Dottrina della Fede, dopo pubblicazioni come *Il Papa Patriarca d'Occidente?* (1990), *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico* (2000) o *Saggi di Ecumenismo* (2003), ha pubblicato nell'ottobre 2005 un altro libro che certamente susciterà vivo interesse e discussioni di teologi ed esperti nel campo dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo, sia di parte cattolica sia — probabilmente — di quella ortodossa. Perché? Perché padre Garuti di nuovo, come nelle sue pubblicazioni precedenti, con competenza, chiarezza, amore per la verità e con

pacato coraggio osa affrontare un argomento scomodo, uno di quegli argomenti, che nelle pubblicazioni vengono spesso ignorati — per delicatezza, per imbarazzo, o per eccesso di "correttezza politica". Infatti, non solo agli esperti in materia, ma anche al pubblico più largo è ben noto che uno degli argomenti più discussi e polemici dell'attuale dialogo ecumenico con la Chiesa ortodossa russa è quello del "territorio canonico". Questo tema, insieme con quello del primato e con le accuse di proselitismo e di uniatismo, mosse da parte ortodossa nei confronti della Chiesa cattolica, nel dialogo ecumenico è discusso da più di quindici anni. La sua importanza e la sua attualità si rivelano soprattutto negli ultimi anni. Ciononostante, la bibliografia su questo argomento — a parte alcuni articoli — è piuttosto scarna.

Il nocciolo della diatriba sta nella differente valutazione di alcuni concetti principali — fra i quali la libertà religiosa e il territorio canonico. La polemica corrente ha dato al padre Garuti una buona occasione per cercare di chiarire tali concetti, sia nella loro dimensione generale sia nella loro applicazione concreta nel contesto del dialogo fra la Chiesa ortodossa russa e la Chiesa cattolica.

Nel libro di Garuti, introdotto da don Nicola Bux, vice-preside dell'Istituto ecumenico "S. Nicola" di Bari, l'intero argomento viene diviso in quattro parti. Dopo *l'introduzione* al problema (pp. 13-22) l'opera inizia con la presentazione del *contesto storico* (pp. 23-86) a cui segue la spiegazione del *concetto di territorio canonico* (pp. 87-122) per proseguire nella seconda metà del lavoro con le *considerazioni dottrinali* (pp. 123-156) e le *considerazioni ecumeniche* (pp. 157-193).

Nell'*introduzione* vengono elencati i punti centrali dell'attuale problema:

— Dopo la costituzione di una gerarchia cattolica con l'erezione di Amministrazioni apostoliche nel corso degli anni '90 del secolo scorso e specialmente dopo l'11 febbraio 2002, in seguito all'erezione di una Provincia ecclesiastica nella Federazione russa con sede metropolitana a Mosca, le relazioni ufficiali fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa russa si sono raffreddate al punto tale da poter dire che sono state praticamente sospese.

— La Chiesa ortodossa russa considera il summenzionato atto amministrativo della Chiesa cattolica una sfida lanciata all'ortodossia, un atto di inimicizia che tradisce gli intenti missionari e il proselitismo dei cattolici e che costituisce uno degli ostacoli fondamentali che si frappongono al miglioramento delle relazioni ecumeniche.

— La Chiesa cattolica invece in merito a tale questione argomenta che l'atto non ha avuto alcun intento provocatorio e che si tratta di un semplice esercizio di un proprio diritto-dovere di organizzarsi con le proprie strutture, aggiornando quelle già esistenti alle nuove situazioni in conformità alla competenza interna della Chiesa cattolica.

Il *contesto storico* viene descritto nelle linee principali cominciando dall'evangelizzazione della Rus' (pp. 23-33), attraverso la descrizione della nascita del patriarcato di Mosca (pp. 34-45) e del suo sviluppo nei secoli successivi (pp. 46-60) fino ad una sommaria storia della presenza della Chiesa cattolica in Russia. (pp. 61-86). Nel quadro dell'insieme dell'opera questo capitolo storico è più suscettibile di qualche critica tecnica. La sua sommarietà senza dubbio aiuta la

contestualizzazione storica dell'argomento principale, cioè quello dell'idea di territorio canonico, e offre una prima informazione utile a chi si accosti per la prima volta all'argomento, ma un lettore più attento o più esperto in materia vi trova alcune imprecisioni, dovute al fatto che l'autore ha spesso attinto a fonti secondarie. Talvolta si tratta di errori tipografici — per esempio si scrive Jeroslav al posto di Jaroslav (p. 27), Niper al posto del fiume Dnepr o Dnieper (in russo Днепр/Dnepr; in bielorusso Дняпро/Dnyapro; in ucraino Дніпро/Dnipro) (p. 48), oppure di imprecisioni cronologiche — come quando a p. 27, nella nota 20, si parla di Mosca come capitale della Grande Russia, riferendosi implicitamente ("in quel periodo") al tempo di Jaroslav il Saggio (1029-1054), mentre è ben noto che la città di Mosca viene fondata da Jurij Dolgorukij (Giorgio Lungamano) solo un secolo dopo. Infatti Mosca diventa la capitale di un territorio tutto suo solo verso la fine del XIII secolo e solo nel XIV secolo la città si sviluppa fino a diventare una capitale importante. Per quanto riguarda il patriarca Nikon (p. 47), sono errate le date del suo patriarcato (1652-1666 e non 1671-1681) e l'anno della sua deposizione (1666 e non 1667). Qualche volta ci sono sviste terminologiche, specialmente nella presentazione di Bux là dove si afferma che il patriarcato di Mosca è nato per emancipazione da quello di Kiev (p. 6) e ancora più esplicitamente quando si fa riferimento al fatto che "il patriarcato di Kiev veniva annesso a quello di Mosca" (p. 48) — invece è ovvio che Kiev non era al periodo sede di alcun patriarcato.

In alcuni casi Garuti prende per buone, senza passarle al vaglio di una critica oggettiva, anche le valutazioni di altri autori circa i rapporti cattolico-ortodossi nel regno polacco-lituano alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo. Così, richiamandosi al Pospielovski (p. 70, nota 182), si afferma che ci sono stati "tentativi da parte di polacchi (gesuiti) di convertire i russi al cattolicesimo, accompagnati da persecuzioni massicce nei confronti degli ortodossi, i quali reagirono con un concilio parallelo, anch'esso celebrato a Brest". Tale affermazione non corrisponde pienamente ai dati storici. L'unione di Brest riguardava la metropolia di Kiev e non il patriarcato di Mosca — e sia la sua convocazione che la riunione parallela degli oppositori dell'unione è il risultato di un lungo percorso e del fermento religioso e socio-politico nel seno della metropolia di Kiev e della società civile degli Slavi orientali soggetti al regno polacco-lituano (bielorussi e ucraini, chiamati all'epoca *Ruteni*). Certamente non si può parlare per questo periodo di "persecuzioni massicce degli ortodossi", né tantomeno dire che la Chiesa ortodossa dopo l'unione di Brest fosse messa fuori legge e passasse "momenti difficili in clandestinità" (p. 40, citando in nota 67 l'opera di Krawchenko) — basta ricordarsi del fatto che i vescovi di Leopoli e di Przemyśl, cioè delle zone più vicine alla Polonia per un altro secolo non hanno aderito all'unione e nonostante ciò questi vescovi hanno mantenuto il governo pastorale delle proprie eparchie che sono rimaste perciò fuori unione, senza che dovessero subire "persecuzioni massicce". Comunque, queste poche imprecisioni non tolgono nulla all'utilità del quadro storico presentato da Garuti che resta una introduzione utile alla migliore comprensione dello stato attuale del problema dei rapporti fra la Chiesa ortodossa russa e la Chiesa cattolica.

Il tema centrale dell'opera viene sviluppato nel II capitolo, *Concetto di territorio canonico*. Dopo un riferimento ai *sacri canoni* dei primi concili Garuti giustamente osserva che il principio del territorio canonico trova il suo ultimo fondamento nell'istituto patriarcale già nel primo millennio, ma come tale comporta una diversa applicazione in Occidente e in Oriente. In questa occasione fa anche un esplicito richiamo al suo precedente studio nel quale ha spiegato la distinzione fra il titolo onorifico di Patriarca, attribuito talvolta ai papi, e la realtà giuridicamente del tutto differente dei patriarchi e patriarcati orientali. Per quanto riguarda il nesso tra la territorialità e la personalità nel governo della Chiesa, Garuti presenta un *excursus* storico-giuridico dello sviluppo dell'applicazione di questo concetto nella Chiesa cattolica nel secondo millennio. Infatti la Chiesa cattolica comincia a fare le prime distinzioni già nel periodo delle crociate quando per la prima volta deve affrontare la realtà della coesistenza giuridicamente indipendente di gerarchi di diverse "chiese rituali" nello stesso territorio. Tale principio viene da parte cattolica progressivamente accettato specialmente dopo unioni parziali delle diverse Chiese orientali con la Chiesa cattolica. Nell'ecclesiologia del Vaticano II — come dice Szabò (p. 100, nota 50) — il territorio non è più un elemento essenziale costitutivo della diocesi o della parrocchia, ma è funzionale in ordine alla determinazione di chi appartiene alla *portio populi Dei* o alla *communitas christifidelium* che compongono la diocesi o la parrocchia e alla delimitazione della competenza giurisdizionale del vescovo. Tale ecclesiologia trova la sua espressione giuridica nella formulazione dei canoni sia del CIC (per es. cann. 372 §2; 518) che del CCEO (per es. cann. 27; 32 §2; 38; 916 §5 e — si potrebbe aggiungere — specialmente il can. 322).

Garuti inoltre osserva che, nonostante il fatto che il principio della territorialità sia rimasto da parte ortodossa più vincolante, anche nel seno dell'ortodossia, dal secolo XIX tale principio cominciò a sgretolarsi, specie in America, con il sorgere di diverse giurisdizioni nazionali indipendenti (p. 96).

Comunque, alla diversa applicazione del concetto di territorio canonico soggiace una diversa visione ecclesiologica. La Chiesa ortodossa infatti intende le Chiese particolari in senso di Chiese nazionali autocefale che posseggono un loro territorio, circoscritto entro in confini della rispettiva nazione. Nella sua analisi dell'idea di "territorio russo" (pp. 104-121) Garuti osserva che una coincidenza fra la nazionalità etnica e l'appartenenza alla confessione prevalente nel territorio porta i rappresentanti della Chiesa ortodossa russa al "ritorno al principio tipico della Riforma, *cuius regio eius religio*, che misconosce il principio della libertà religiosa e la possibilità di scegliere personalmente la confessione religiosa e la conseguente appartenenza ecclesiale" considerando allo stesso tempo le minoranze come gruppi di settari (p. 112). Egli definisce tale atteggiamento come anacronistico e discriminatorio (p. 114), inoltre dimenticante del fatto che anche nel mondo ortodosso esistono delle gerarchie parallele (p. 119). La Chiesa cattolica in Russia oggi non deve essere considerata una Chiesa di stranieri, in quanto i suoi membri sono cittadini russi a pieno titolo e non possono essere svantaggiati rispetto agli altri cittadini appartenenti alla Chiesa ortodossa. Da questo deriva che la Chiesa cattolica nei loro confronti ha il diritto/ dovere di

assicurare una adeguata struttura gerarchica, senza che questo sia interpretato come un atto ostile e politico dello Stato del Vaticano (p. 114-115).

Inoltre Garuti ricorda come la stessa Chiesa ortodossa russa in piena libertà e senza alcuna consultazione previa con Roma, insedia i suoi vescovi nelle città occidentali nelle quali da lungo tempo risiede un vescovo cattolico. Secondo lui, con la creazione delle diocesi latine in Russia "Roma non ha fatto altro che quanto Mosca pratica da tempo" (p. 117) e perciò, a suo parere, "tutta la polemica sembra introdotta 'ad arte' sulla base di una diversa concezione del 'territorio canonico' e con mire egemoniche che non tengono presente la nuova realtà e lasciano trasparire sogni di grandezza religioso-politica" (p. 120). Tale sua conclusione è confermata anche dalle citate parole di K. Zatulin, un deputato della *duma* russa. "La Russia non può recuperare il suo status di potenza mondiale autonoma senza mettersi a capo del mondo ortodosso, senza poggiare sulla sua unica e principale forza, l'ortodossia. Questi assiomi devono essere presi in considerazione anche dall'élite politica della Russia" (p. 120).

Fra le *considerazioni dottrinali* pertinenti al concetto di territorio canonico Garuti inserisce anche quelle che a suo avviso sono inevitabilmente connesse fra di loro, cioè il concetto delle Chiese sorelle, del proselitismo, della missionarietà e del tanto ostracizzato concetto del ritorno o conversione al cattolicesimo. In tutte queste tematiche puntualmente egli mostra l'interpretazione del problema dalla prospettiva ortodossa, svelando al contempo frequenti interpretazioni errate della dottrina cattolica che talvolta appesantiscono il dialogo e offuscano la retta percezione della problematica, per presentare infine sia i principi generali della dottrina della Chiesa cattolica sia la loro concreta applicazione nei confronti delle Chiese ortodosse. Per il primo concetto — cioè quello di "chiese sorelle" — cita il cardinale Kasher il quale sostiene che "nell'uso differente del termine Chiesa sorella si esprime, dunque, una differenza ecclesiologica che non può non essere presa in considerazione" (p. 128 nota 14). Per esprimere la posizione del Magistero cattolico fa riferimento esplicito sia alla lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communionis notio* del 1992 che alla Dichiarazione *Dominus Iesus* del 2000. Per quanto riguarda il discorso sul proselitismo, l'autore non esita a ricordare l'ostinazione della Chiesa ortodossa russa nell'attribuire il connotato negativo a qualsiasi attività della Chiesa cattolica, sia quando questa esercita il diritto di prendersi cura dei suoi fedeli, sia quando vuole far conoscere e portare a tutti la pienezza dei mezzi salvifici di cui è dotata. Ad illustrare tale atteggiamento Garuti cita Andrianov, secondo cui "la Chiesa ortodossa sostiene che chi nasce russo, battezzato o non battezzato è sempre da considerare ortodosso" (p. 138 nota 46). In questa ottica "se una persona passa alla ortodossia, si tratta di missione, se passa al cattolicesimo è proselitismo" (p. 139). Da queste considerazioni nasce l'invito di Garuti che considera "necessario che la Chiesa ortodossa russa accetti il principio della libertà religiosa, elemento essenziale della dignità dell'uomo" (p. 138). Per quanto riguarda le critiche ortodosse allo spirito missionario, con il quale la Chiesa cattolica in Russia affronta il lavoro pastorale, Garuti ricorda che l'attività della Chiesa cattolica "non può essere circoscritta ad una specie di *hortus conclusus*, ma deve poter estendersi a

tutto il territorio come anche non può essere limitata alla cura di coloro che già sono cattolici, ma deve essere estesa a tutta la popolazione russa e non soltanto ai cittadini di altri Paesi che vivono in Russia" (p. 149). Oltre all'argomentazione teologica Garuti ricorda l'art. 9 della Carta Europea dei Diritti dell'Uomo del 25 maggio 1993 secondo la quale la libertà di religione implica in via di principio il diritto di cercare di convincere il proprio prossimo e perciò occorre distinguere la testimonianza cristiana dal proselitismo abusivo, cioè dall'influenza con mezzi immorali e menzogneri (p. 150). Garuti esprime meraviglia e disappunto per il fatto che anche negli ambienti della Chiesa cattolica si sente talvolta (il suo ultimo esempio citato riguarda il Congresso Eucaristico di Bari) che non è intenzione della Chiesa cattolica rendere cattolici i Paesi dove gli ortodossi sono "a casa" da diversi secoli (p. 156 nota 102). Secondo l'autore "l'auspicata ricomposizione dell'unità visibile non comporterebbe che in un'unica comunione cattolica le Chiese cattoliche diventino 'ortodosse', ma viceversa. Tutte devono mantenersi o rientrare nella comunione della Chiesa cattolica: l'unica diversificazione che può rimanere è quella tra Chiese latine e Chiese orientali" (p. 156).

Arrivato alle *considerazioni ecumeniche*, l'autore fa in primo luogo un riassunto storico della presenza del Patriarcato di Mosca nel dialogo ecumenico (pp. 158-168). In questa occasione ricorda che anche negli anni di maggiore apertura ecumenica, cioè nel ventennio 1967-1987, la tematica nella quale si riuscì a trovarsi d'accordo è stata ristretta alla dottrina sociale (pace e disarmo), mentre invece stagnava la discussione su altri temi importanti, per esempio la questione del primato del Romano Pontefice. Inoltre Garuti richiama l'attenzione sul fatto che, per quanto riguarda l'impegno ecumenico del patriarcato di Mosca, finora si è trattato di un ecumenismo che coinvolgeva solo le élites e che non è divenuto patrimonio generale della cultura del clero a tanto meno del popolo russo (pp. 163-164). Al contrario, nel seno dell'ortodossia russa, specialmente negli ultimi anni, si fanno sempre più forti le voci che giudicano l'ecumenismo non solo un inutile spreco di denaro per la realizzazione di futili incontri all'estero (p. 164), ma addirittura una autentica eresia, perché un dialogo con gli eretici (chiamando così tutti i "non ortodossi") costituirebbe un tradimento della fede della Chiesa ortodossa. Garuti osserva che in questo caso non si può dire che si tratta solo di voci di estremisti isolati, visto che i loro libri sono stampati dalla poligrafica del patriarcato, portano la benedizione dei vescovi ortodossi e sono raccomandati come manuali per i seminari dal Comitato didattico del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa (p. 167). In simile contesto è ovvio che le iniziative della Chiesa cattolica in Russia sono interpretate dal Patriarcato di Mosca come iniziative espansionistiche nel proprio territorio canonico (p. 168). Per spiegare meglio l'attuale posizione di chiusura all'ecumenismo, e per delineare le *prospettive future* Garuti fa numerosi e illuminanti riferimenti al documento *Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso le altre confessioni cristiane* dell'agosto 2000, promulgato dal Sinodo della Chiesa ortodossa russa. Fra gli ultimi sviluppi l'autore annota la costituzione nella primavera dell'anno 2004 di una commissione mista che ha il compito di vigilare ed esaminare gli

eventuali episodi di "proselitismo" e di stabilire un clima di comunicazione e d'informazione costante tra le due Chiese.

Garuti conclude le sue considerazioni con il convincimento che, per una ripresa delle relazioni in un dialogo, da parte ortodossa sia "necessario che cessino finalmente le rivendicazioni di un proprio 'territorio canonico'" (p. 185). Tali rivendicazioni "sostanzialmente tradiscono uno spirito nazionalistico religioso, in una nuova 'sinfonia' con il potere civile" (pp. 185-186). Il rispetto della libertà religiosa non può essere condizionato da nessun criterio di identità etnica in quanto — stando all'espressione del concilio di Costantinopoli del 1872 — il nazionalismo religioso è in aperta contraddizione con lo spirito e l'insegnamento di Cristo (pp. 186-187). Alla Chiesa cattolica invece Garuti raccomanda con le parole di Giovanni Paolo II una maggiore "dolcezza del dialogo", evitando ogni esagerazione ed eccessivo zelo.

All'inizio di questa recensione abbiamo detto che padre Garuti con pacato coraggio e con amore per la verità osa affrontare un argomento scomodo, senza rifugiarsi nel *newspeak* della finta "correttezza politica". Credo che la migliore conferma di questa nostra valutazione che vale per tutta l'opera, la danno le stesse parole che riassumono e concludono il suo studio e che in forma abbreviata riteniamo utile a citare: "Il ripiegamento sul 'territorio canonico' si rivela non solo inconsistente, ma anche pretestuoso: la Chiesa ortodossa russa ...è convinta che il popolo russo già le appartiene per nazionalità ed etnia, e quindi lo considera come una sua proprietà e non riconosce ad ogni uomo il diritto fondamentale ... della libertà di aderire e professare la fede religiosa che desidera. Ma anche questi principi nazionalistico ed etnico, assenti nella originaria struttura dei patriarcati tradizionali, debbono far riflettere ulteriormente. Nel corso della storia non sempre l'impero russo ha raccolto intorno a sé tutti i principati e tutti i popoli del territorio; e anche oggi diversi popoli che fino a qualche decennio fa erano incamerati nell'Unione Sovietica, hanno finalmente raggiunta la propria indipendenza ed autonomia. Sono popoli slavi, ma non russi: perché allora le loro Chiese debbono essere considerate 'irregolari' e non possono costituirsi in Chiese autonome, come è avvenuto per altri popoli e nazioni? Sorge spontanea l'impressione che la spasmodica rivendicazione del patriarcato di Mosca di un proprio 'territorio canonico' nel quale svolgere il ruolo di salvaguardia dell'unità russa risponda ad un intento nazionalistico e forse 'politico'. Dopo lo sgretolamento dell'ex-Unione Sovietica, il patriarcato di Mosca sembra volersi presentare come elemento catalizzatore che raccoglie intorno a sé ciò che ancora potrebbe rimanere della realtà di un tempo che fu" (pp. 192-193).

C. Vasil', S.I.

Hamam: Commentary on the Book of Proverbs. Edition of the Armenian text, English translation, Notes and Introduction by Robert W. Thomson, [Hebrew University Armenian Studies, 5], Leuven – Paris – Dudley, MA, Peeters 2005, pp. VIII + 307, € 40,00.

Hamam (H.) è una delle tante personalità sfuggenti della storia letteraria armena. Citato da diversi storici medievali come autore del IX sec., sembrerebbe identificarsi con un re, secondo Asołik, o con un principe, secondo Yovhannes Drasxanakertc'i, degli Ałuank' (Albani del Caucaso), fiorito durante il regno di Ašot Bagratuni (884-890). Sebbene più conosciuto come autore di un *Commento* alla grammatica di Dionisio Trace noto solo attraverso le citazioni di autori più tardi, a H. viene attribuito anche un *Meknut'iwn Aṙakac'* [*Commento ai Proverbi*], di cui Robert W. Thomson (T.) offre ora una nuova edizione del testo — la seconda dopo quella di M. Saribekyan (Erevan 1994) — basata sull'unico manoscritto esistente, il Matenadaran 1151, copiato a Costantinopoli nel 1693 da Kumitas K'ēōmurčonc' (= Komitas K'ēōmiwrčean), e la prima traduzione dall'armeno antico.

Nella parte dell'Introduzione dedicata a H. e alla sua opera (pp. 1-3) T. discute le scarne e incerte notizie su questo autore e sulla sua produzione letteraria, notando come egli sia significativamente menzionato in connessione con gli Albani, prossimi alla regione del Siwnik', dove il vescovo Step'annos, agli inizi dell'VIII sec., aveva promosso gli studi esegetici, lasciandoci il più antico commentario armeno dei Vangeli.

T. si sofferma poi (pp. 3-11) sulla tradizione esegetica armena, certamente stimolata dal lavoro di traduzione — prima di testi religiosi e successivamente di opere secolari — che fiorì in Armenia con l'introduzione dell'alfabeto nei primi anni del V sec., gettando le basi della letteratura nazionale. L'interesse per l'esegesi si manifestò nella produzione di commentari di diverso tipo, in forma parafrastica, omiletica o imbastiti sull'alternanza di domande e risposte. Pur essendo la Bibbia il primo testo tradotto in armeno, uno degli aspetti meno conosciuti della tradizione esegetica armena è rappresentato proprio dai commenti alle Sacre Scritture, spesso opera di personaggi poco noti o totalmente oscuri, come Petros del Siwnik' — di nuovo torna questa regione dell'Armenia orientale — ed Ełišē, il celebre storico della battaglia di Awarayr (451), sulla cui biografia tradizionale T. ribadisce i dubbi già espressi in altri suoi scritti. Nelle opere esegetiche di quest'ultimo, ma T. dubita che tutta la produzione attribuita a Ełišē sia frutto del lavoro di una sola persona, lo studioso riconosce molte idee e approcci presenti in commentatori più tardi, tra i quali si annoverano autori su cui le notizie sono più sicure, come il già citato Step'annos Siwnec'i. In conclusione, sostiene T., i commentatori che precedettero H. mostrano dimestichezza con una varietà di metodi esegetici e paiono avere una certa familiarità con molte fonti greche, ma neppure gli autori siri erano a loro estranei: non è un caso, ricorda T., che una delle prime traduzioni dal siriaco in armeno sia il *Commento al Diatessaron* di Efrem il Siro.

T. passa quindi a considerare il libro dei Proverbi nella tradizione armena e nel commento di H. (pp. 11-18), del quale lo studioso descrive l'unico testimone, il manoscritto Matenadaran 1151. Considerati tradizionalmente il primo libro biblico tradotto in armeno, i Proverbi sono largamente citati dagli autori più antichi, come ad esempio Agat'angełos, ma anche da quelli successivi, quali Sebēos, T'ovma Arcruni e Mxit'ar Goš. Il commento di H. segue il testo biblico

versetto per versetto, nell'ordine in cui esso è tramandato nella Bibbia armena, tuttavia nella forma in cui è pervenuto esso si interrompe bruscamente al versetto 27,14. Il copista Kumitas, prima dell'inizio del testo seguente, un'opera del cardinale Bellarmino, lasciò sei fogli bianchi, forse con l'intenzione di integrare in un secondo momento la parte finale del commento. Si ignora se la lacuna fosse già nella copia utilizzata da Kumitas o se, invece, l'interruzione sia stata dettata dalla volontà di procedere col lavoro di copiatura del testo seguente. In generale, secondo T., Kumitas non era un copista accurato, come si può evincere dalle varianti riscontrabili in una sezione del testo che egli, erroneamente, copiò due volte.

Interessanti sono le osservazioni circa i lemmi, ovvero le citazioni dei versetti biblici che introducono le parole di commento di H. Tali lemmi spesso non coincidono con il testo della Bibbia armena — citata da T. nella classica edizione di Zōhrapean (Z.) —, a sua volta conforme ai Settanta. Anzi, essi possono divergere non solo da Z., ma anche da "any known version of the Book of Proverbs". Talvolta, inoltre, il lemma è più breve rispetto al versetto che si legge nella Bibbia, mentre il commento di H. allude al versetto completo, oppure, anche se più di rado, può accadere il contrario: il lemma contiene una versione espansa del testo biblico. Comunque sia, il commento di H. concorda per lo più con il testo di Z., in contrasto, quindi, con il lemma che lo introduce. In questi casi, conclude T., "H. cannot have had before him as the basis for his commentary the lemma now found in the manuscript. He commented on the standard biblical text, and a different text was then introduced as a lemma".

In una successiva sezione dell'introduzione (pp. 18-34), T. mette in luce alcune caratteristiche del commento ai Proverbi di H. Egli richiama l'attenzione non solo su taluni aspetti formali del testo — irregolarità grammaticali, imprecisioni nell'uso della punteggiatura, larga presenza di *hapax legomena* —, per i quali non sappiamo fino a che punto la responsabilità vada attribuita a H. e non, invece, alla tradizione della sua opera, ma soprattutto sulle tecniche esegetiche messe in campo da H., che si discostano dall'interpretazione letterale del testo, enfatizzandone invece il carattere allegorico. Nella concezione di H. i Proverbi diventano, dunque, simbolo di una realtà spirituale più alta, vanno interpretati alla luce della redenzione di Cristo e della vita della Chiesa, la loro chiave di lettura è rappresentata dall'incarnazione del Verbo. Proseguendo in questo solco, H. pone l'accento sul contrasto tra l'Antico e il Nuovo Testamento e sull'incomprensione di Israele, tanto che nel suo commento gli Ebrei sono spesso tacciati di stoltezza ed empietà. Egli corrobora la sua interpretazione con citazioni di passi biblici, mentre non mostra grande interesse per la simbologia numerica, molto cara ad altri autori e commentatori armeni, né per una esegesi basata sul significato etimologico delle parole. H. non si avventura nelle controversie teologiche, non allude a questioni che toccano la divisione tra le Chiese armena e greca e, in generale, per quanto concerne il vocabolario relativo all'incarnazione del Verbo, alla quale rimandano, secondo la sua interpretazione, molti versetti dei Proverbi, egli segue la tradizione precedente, ben attestata in quella sezione dell'opera di Agat'angełos nota come *Dottrina di san Gregorio*.

Nella parte finale dell'introduzione (pp. 34-41) T. mette a confronto il commento di H. con i soli altri due commentari armeni antichi al libro dei Proverbi: quello di Nersēs Lambronac'i (XII sec.) e quello di Grigor Tat'ewac'i (XIV-XV sec.), entrambi pubblicati. Lo studioso conclude che, pur seguendo in certi casi le medesime linee interpretative, questi due commenti posteriori non condividono con H. l'enfasi posta sulla lettura dell'Antico Testamento alla luce del Nuovo, e dunque neppure la condanna dell'empietà giudaica. Un terzo, più recente e ancora inedito commento, opera di Samuēl Erznkac'i (XVIII sec.), è soltanto ricordato in nota (p. 34 n. 176), ma non entra nella discussione sul testo di H.

All'introduzione T. fa seguire la traduzione annotata del commento di H. (pp. 45-191) e il testo armeno (pp. 193-286). Concludono il volume una Bibliografia (pp. 287-296), un Indice delle citazioni e allusioni scritturali (pp. 297-301) e un Indice generale (pp. 303-307).

Il testo armeno pubblicato da T. è quello dell'unico testimone del commentario di H., trascritto "as carefully as possible, leaving unchanged its vagaries of spelling" (p. 43), mantenendo le lezioni originarie del manoscritto e riservando, invece, alle note la segnalazione delle possibili correzioni: tutto ciò è perfettamente in linea con la scelta dichiarata dallo studioso di dare un'edizione diplomatica di quest'opera. Meno consoni con la nozione di edizione diplomatica sono, al contrario, la scelta di sciogliere tutte le abbreviazioni e quella di normalizzare la punteggiatura e il formato del testo, ancorché dettata, quest'ultima, dalla frequente mancanza di distinzione tra lemma e commento imputabile al copista — o, forse, alla tradizione del testo —, che spesso non si cura di dare una punteggiatura coerente con il senso. Altrettanto in contrasto con le finalità di un'edizione diplomatica sono altri due interventi dell'editore: la ricollocazione, secondo quella che si suppone essere la sequenza originaria, di alcune sezioni del testo che nel manoscritto occupano una posizione errata — cf. p. 208 n. 54 e 227 n. 23; p. 241 n. 95 e 246 n. 118 — e l'omissione di una porzione di testo ripetuta a distanza di pochi fogli — cf. p. 231 n. 49 e 236 n. 73 —, anche se in quest'ultimo caso le varianti della parte ripetuta e omessa rispetto a quella riprodotta nella sua giusta collocazione sono indicate nell'introduzione (p. 15 n. 75).

Accanto alle possibili emendazioni, nelle note al testo armeno sono indicate anche le correzioni apportate dallo stesso copista, e si segnala quando una parola o un gruppo di parole accolti nel testo sono stati scritti dal copista a margine, a piè di pagina, sopra la riga ecc., si indicano, ancora, eventuali spaziature tra le parole, cancellature, oltre ai fogli lasciati bianchi. A questo riguardo, va detto che, a parte i sei fogli finali di cui abbiamo parlato, il copista ha lasciato ampi spazi bianchi anche nel corpo del testo, in coincidenza con delle lacune nel commento (cf. p. 148 n. 601 e p. 171 n. 4) delle quali non si sa se risalgano al testo usato dal copista o se siano opera del copista stesso. T., infine, registra in nota tutte le diverse lezioni — e sono molte — rispetto alla precedente edizione del commentario curata da Saribekyan.

Le note che accompagnano la traduzione inglese di H. segnalano, invece, le eventuali differenze tra il versetto dei Proverbi citato nel testo di H. e quello riportato dalla Bibbia armena, edizione Z., citata in traduzione inglese. A Z. si

rimanda anche per le citazioni e le allusioni ad altri passi biblici, riportando i versetti in questione.

Scorrendo le note relative ai lemmi, ci si accorge che, se in generale il commento concorda con Z. contro il lemma, come nota T. nell'introduzione, non mancano tuttavia casi in cui H. sembra riferirsi a un testo biblico diverso da quello citato nel lemma, che, a sua volta, coincide con Z. (ad es. p. 57 n. 111; p. 59 n. 134; p. 181 n. 91), accanto ad altri in cui il commento diverge sia dal lemma che da Z., che a loro volta divergono tra loro (ad es. p. 54 n. 93; p. 57 n. 112). Tutto ciò induce ad assumere con cautela l'ipotesi di T. che "it is quite possible that these lemmata were introduced by the scribe Kumitas in Constantinople in 1693" (p. 16 n. 77). E tale cautela diventa ancora maggiore se consideriamo come sovente i lemmi non vengano citati a parte, ma siano invece incastonati in una frase (ad es. Prv 1,6 p. 46; Prv 2,2b p. 52, solo per citare un paio di esempi in cui il lemma è diverso rispetto a Z.), per cui non si può pensare che siano stati inseriti da altri che non sia colui che ha scritto il commento. Se ciò non bastasse, rimangono le correzioni che lo stesso Kumitas in qualche caso apportò al testo biblico riportato dal lemma, ripristinando la lezione di Z., (cf. Prv 1,12b-13 p. 48 n. 27 e p. 194 n. 6), anche se questa non ha senso nel contesto dell'interpretazione di H., come accade in Prv 21,17a (cf. p. 147 n. 596 e p. 258 n. 180). In casi come questi, insomma, pare difficile attribuire il lemma a Kumitas, a meno di pensare che egli abbia corretto se stesso.

Vista la ricchezza di *hapax* rilevata da T. nella sua introduzione — su 390 riferimenti a H. del *Nor bargirk' haykasean lezui*, ben 40 parole non risultano attestate prima, ma alcune di esse sono usate nell'armeno moderno — e considerato, dunque, l'interesse di questo testo anche dal punto di vista linguistico, sarebbe stato opportuno segnalare in nota con maggiore attenzione e sistematicità le peculiarità lessicali del commentario di H. e, forse, non sarebbe stato inutile corredare il volume di adeguati indici lessicali.

Il traduttore, infine, indica scrupolosamente in nota i passi ambigui e i punti in cui il testo risulta poco chiaro e la sua traduzione insoddisfacente e non esita, in diversi casi, a proporre delle traduzioni alternative. La frequenza con cui si incontra questo tipo di avvertenza dà la misura dei problemi che un testo come questo pone allo studioso e, nel contempo, consente a chi lo affronta di prendere atto di tali difficoltà, mettendolo in grado di valutare le interpretazioni migliori e di verificarle direttamente sul testo armeno.

In questo senso il lavoro di T. oltre ad aggiungersi alla serie di pubblicazioni di commentari armeni alle Sacre Scritture diretta dal vescovo Eznik Petrosyan, contribuendo così a colmare le lacune di uno dei campi a tutt'oggi meno indagati dagli armenisti, costituisce una tappa decisiva nello studio di un importante testimone della tradizione esegetica biblica armena, anteriore alla grande fioritura di commentari iniziata nel secolo XI.

M. Bais

KÖRTNER, Ulrich H. J., *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, pp. 263, € 24,90.

El autor — nacido el año 1957 — ha sido párroco en Bielefeld (Alemania) del año 1990 al 1992. Desde 1992 es profesor ordinario de teología sistemática en la Facultad Evangélica de Teología de la Universidad de Viena. Es director de estudios de la Academia Evangélica de Iserlohn, presidente de la Sociedad Rudolf Bultmann para la Teología Hermenéutica, coeditor de las obras de Albert Schweitzer. Otros cargos eclesiales y su numerosa bibliografía puede encontrarse fácilmente en *Internet* bajo su mismo nombre. En resumen, el autor del libro que comentamos es un típico profesor evangélico de teología dogmática y ecuménica que participa activamente en el diálogo ecuménico e interconfesional actual. Por eso, sus opiniones tienen un especial valor para todos los interesados en la vida ecuménica actual.

La obra: "Das 20. Jahrhundert war das Jahrhundert des ökumenischen. Doch wohin der Weg im neuen Jahrtausend gehen soll, ist unklar" (p. 13).

La poca claridad actual se debe, según el autor, a un cambio de paradigma que ha pasado del modelo "ecumenismo de consenso" al "ecumenismo de la diferencia".

Este cambio viene motivado, no por una discusión interna al protestantismo, sino por la permanencia de las diferencias fundamentales entre las distintas Confesiones, que continuan manteniendo una importancia mayor de lo que podía esperarse después de tantos años de diálogo interconfesional.

Además, en el diálogo bi- y multiconfesional se habla de un "consenso diferenciado" (p. 9) que permitiría un "consenso en las verdades fundamentales", "der aber unterschiedliche Auslegungen erlauben soll" (p. 9). Este hecho aparece con claridad, tanto en las diversas interpretaciones y en la recepción del *Documento de Lima* como de la última *"declaración común sobre la justificación"*.

El ecumenismo se encuentra, en realidad, ante un problema mucho más radical. Lo que está en discusión o crisis es el mismo ideal del movimiento ecuménico que ha sido durante años el ideal de trabajar y encontrar "la unidad visible de la Iglesia o de las iglesias". Este es el tema fundamental del libro que comentamos: "Es erscheint dringend geboten zu klären, was künftig unter der Ökumene und der sichtbaren Einheit der Kirchen verstanden werden soll. Die derzeitige Krise der ökumenischen Bewegung hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Zielperspektive der verschiedenen Einigungs- und Verständigungsprozesse unklar bleibt. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, den Gedanken der Einheit in versöhnter Verschiedenheit im Sinne des sich abzeichnenden Paradigmawechsels von der Konsens- zur Differenzökumene neu zu fassen" (p. 22).

En la presentación de su propia tesis, el autor afirma que el problema eclesiológico de la identidad y diferencia en el Cristianismo no debe ser determinado por el pensamiento de la Trinidad inmanente o por un parcial "ecumenismo del Espíritu Santo", sino por la teología de la encarnación y de la cruz. Por ello, fundamental para una futura eclesiología ecuménica no es el concepto no-dialéctico de unidad, sino un concepto teológico de *diferencia*.

Así, "entsprechend der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bestehet die eine Kirche Jesu Christi *im Glauben*. Zumindest nach evangelischem Verständnis ist daher *die Katholizität der Kirche Jesu Christi als kreuzestheologisch begründetes Paradox zu deuten*" (p. 29s.).

Al hablar de la unidad de la Iglesia de modo teórico y sistemático ("Systemtheoretisch" p. 30), se trata de la unidad de una diferencia que no puede ser suprimida, esto es, de una unidad paradógica, porque, por una parte, la Iglesia como comunidad del Espíritu de Cristo, crucificado y resucitado, se da únicamente en la fe. Pero, por otra, la Iglesia de Jesucristo experimentada en la fe solo existe "in, mit und unter den Bindungen ihrer Ausdifferenzierung in Konfessionen und Denominationen, die ihrerseits einer weiteren Binnendifferenzierung ausgesetzt sind" (p. 31). De este modo, la existencia de diversas Iglesias puede interpretarse o como mera negación de la única Iglesia de Jesucristo, resultado del pecado, o como una diversidad viviente que viene del Espíritu de Dios.

Evidentemente, toda discusión sobre la unidad de las iglesias deberá entenderse dentro de "la teología de la cruz" que condiciona, también, la afirmación evangélica "ecclesia semper reformanda". Las perspectivas para un futuro trabajo ecuménico quedan concretadas de este modo:

1. Un enfoque fundamental hacia el respecto confesional.

2. Una hermenéutica ecuménica que tome en serio la diversidad de los modos de expresar la fe, las liturgias, los sistemas conceptuales teológicos y los estilos de pensar.

3. Determinar de modo nuevo la coherencia de las diferencias, que no pueden ser suprimidas ("unaufhebbar").

La expresión más clara del pensamiento del autor es esta: la finalidad de la reconciliación no es la disolución de las identidades confesionales o la conservación a ultranza de las estructuras eclesiales o modos de expresar la fe. La esperanza que debe mover el trabajo ecuménico no es buscar la unidad visible de la Iglesia terrena, sino el Reino de Dios, en el que la creación encontrará su plenitud final (p. 43).

Después de este capítulo denso sobre la imposibilidad de aceptar el modelo actual de la unidad visible de la Iglesia, el autor pasa a desarrollar diversos temas más puntuales que condicionan también el proceso ecuménico actual.

El primer tema importante es el tema de la "*sola Scriptura*" (pp. 44-70).

El autor desarolla el pensamiento de Käsemann, en el sentido de que el Kanon del Nuevo Testamento no solamente no fundamenta la unidad de la Iglesia, sino que legitima plenamente la pluralidad de Confesiones.

Esto hace necesaria *una hermenéutica ecuménica* sobre el valor de la diversidad (pp. 71-98).

En este sentido, el autor critica el texto de la Comisión Permanente de Fe y Constitución "*A Treasure in Earthen Vessels*" (1998) porque, en definitiva, el documento no clarifica suficientemente qué significa "unidad de la Iglesia" ni presenta una definición propia de "hermenéutica", siendo así que "ohne eine klare Theorie der Hermeneutik und ihre Methoden lassen sich im ökumenischen Dialog keine Fortschritte machen" (p. 76).

Es interesante el hecho de que la hermenéutica no sólo debe ocuparse de *textos*, sino también de *"Symbole und Zeichen"* (pp. 87-94), de *"Rituale, Sprachspiele und Lebensformen"* (94-98). Cada Confesión tiene su especial "gramática". Por ello, la hermenéutica ecuménica debe comparar, no tanto los distintos "signos" de las diversas Confesiones, sino las distintas gramáticas de estas Confesiones.

El movimiento ecuménico deberá buscar la "coherencia" de estas diversas gramáticas que poseen un parecido familar ("Familienähnlichkeit"), no de un modo estático y cerrado, sino "dinámico", porque lo que nos une no es la materialidad formal del "ministerio", de los "textos confesionales" o de una determinada "litúrgia", sino "un proceso" que integra toda la historia, es decir, todo lo vivido, positivo y negativo, la continuidad y discontinuidad, las separaciones, roturas, nuevos comienzos. Esta historia bajo la acción del Espíritu Santo, crea la coherencia del ecumenismo que se encuentra siempre en un proceso dinámico y escatológico.

El autor resume este pensamiento con estas palabras: "Ökumenische Hermeneutik ist kein Instrument zur Untersetzung oder Durchsetzung eines wie auch immer gearteten Einheitsprogramms, sondern sie ist jene Kunst, welche uns hilft, jene complexen und dynamischen Familienähnlichkeiten zu entdecken und besser zu verstehen, welche die Konfessionen unbeschadet ihrer Differenzen verbindet. Solches Entdecken und Verstehen ... ist ein Glaubenswagnis" (p. 98).

El capítulo 4 trata del *pluralismo ético* típico del mundo protestante, tanto luterano como calvinista (pp. 99-133).

En este tema se conjugan aspectos tan importantes como la definición de "la imagen cristiana del hombre", el *simul iustus et peccator* luterano, los tres "usos de la Ley": *usus politicus, usus elenchticus, usus praecipuus*, la ambigüedad del conocimiento científico que debe fundamentar toda decisión ética.

En fin, el autor define claramente su posición: "Nach evangelischem Verständnis vermittelt der christiliche Glaube eine ethische Grundorientierung, aber keine feststehenden materialethischen Handlungsweisungen" (p. 129).

El capítulo quinto refleja la importancia de la discusión inter-evangélica en torno a *las funciones y formas de la Episcopé en el ámbito del Orden presbiterial-sinodal de las Iglesias Evangélicas* (pp. 134-201). Este mismo tema se presenta en forma concentrada, bajo una serie de tesis muy bien formuladas (pp. 201-221).

Evidentemente, en este contexto, el autor se muestra crítico respecto al hecho de si para la total y plena unidad visible de las Iglesias sea necesario aceptar la sucesión episcopal, la estructura triple del ministerio (obispo, presbítero y diácono) y la ordenación sacramental. "Diese Notwendigkeit lässt sich auf der Grundlage reformatorischer Theologie schlechterdings nicht behaupten" (p. 200). Lo único esencial que garantiza la unidad de la Iglesia es, como dice la Confesión de Augsburgo (CA 7), la pura predicación del Evangelio y la administración evangélica de los sacramentos.

El último capítulo se refiere a una pregunta de evidente significación ecuménica: *¿Necesita la Iglesia un ministerio de la unidad? Tesis sobre el ministerio papal desde el punto de vista reformado* (pp. 223-246).

El autor comienza exponiendo la discusión ecuménica sobre el ministerio papal. Señala que el papado es justamente — según palabras del mismo Paulo VI — el mayor obstáculo en el camino de la unidad.

El autor rechaza una fundamentación bíblica del papado, ya que no aparece en el NT la continuación histórica del ministerio petrino (p. 230). Pero, así como no puede darse una comunidad *bajo* el papa, existe de facto en la Ekumene y en el mundo globalizado actual una comunidad *con* el Papa. ("So besteht doch in der Ökumene und in der globalisierten Welt von heute de facto eine Gemeinschaft mit dem Papst": p. 243).

Esta comunidad de facto con el Papa debería servir a la *mutua consolatio fratrum et sororum* der Kirche" (p. 244). En otras palabras, desde el punto de vista reformado, el papado podría llenar un importante servicio "an der konziliaren Gemeinschaft der Kirchen" (p. 244).

El Papa no debería ser, en opinión del autor, la única voz que represente la totalidad de la Cristiandad ante el mundo. En su predicación el Papa debería tomar en consideración con mayor fuerza la existencia y los deseos de las restantes Iglesias. Esto supone "dass die wechselseitige Anerkennung aller Kirchen als Kirchen und nicht etwa nur als christiliche Gemeinschaften" (p. 246).

Juicio global: La obra que he comentado posee una gran riqueza dogmática dede el punto de vista evangélico.

Es de agradecer la sinceridad doctrinal del autor que no evita señalar con claridad las diferencias doctrinales y las dificultades confesionales que existen aún — a su juicio — en el diálogo ecuménico actual.

Se nota, por otra parte, la gran dificultad que tienen los teólogos en concretar de modo claro las definiciones y los términos técnicos, tanto desde el punto de vista evangélico como católico-romano. A mi juicio, el trabajo teológico y los diálogos interconfesionales deberían haber llegado a clarificaciones ciertas y asumibles por todos los dialogantes. Esta revisión confesional constante y esta insatisfacción continua deberían tener un punto final. No es posible estar revisando siempre el pasado histórico y doctrinal sin llegar nunca a conclusiones claras y aceptables por todos. Por otra aparte, se abusa de ciertas afirmaciones formales que carecen de contenido si no se llega a su concretización material.

Un mérito de este libro que quiero subrayar de modo expreso es la afirmación constante de que el diálogo ecuménico depende esencialmente de la definición de "unidad visible" de las Iglesias. Estoy de acuerdo con el autor de que la clarificación del proceso hermenéutico es esencial para el desarrollo del diálogo ecuménico.

H. Vall Vilardell, S.I.

LANE, David J., *Šubḥalmaran. The Book of Gifts* [CSCO 612-613; Scriptores Syri 236-237], Peeters, Leuven 2004, pp. 232; ix + 226, € 78,00.

The publication of some completely new Syriac monastic texts is always an exciting event. The author, Shubhalmaran is indeed a familiar figure: as metropolitan of Beth Garmai he played an important role in the history of the Church

of the East in the early years of the seventh century, ending up in exile, having earned the wrath of the queen Shirin and her protegé, Gabriel of Sinjar. He is recorded by Isho'dnah in the ninth century as having written 'numerous works on the monastic life', while some four centuries later 'Abdisho', in his Catalogue of Syriac writings, speaks of a Book of Centuries, Chapters on (spiritual) knowledge, and 'profitable letters'. At first sight none of the latter's titles fits very well with the writings that come down to us in a unique manuscript of (probably) the ninth century, but it is clear that the first item (ܟܬܒܐ ܕܡ̈ܐܐܘܬܐ) is in fact a corruption of 'Book of Gifts' (lit. 'Portions'), ܟܬܒܐ ܕܡ̈ܢܘܬܐ What this manuscript (today divided between three libraries) provides are the following works by Shubhalmaran:

Part 1: The 'Book of Gifts', in 15 sections (tr. pp. 17-79).

Part 2: 'Chapters (*kephalaia*) concerning wise admonitions'. There are 13 *kephalaia* (tr. pp. 81-108), but between no. 10 and 11 an extract from a letter has been interpolated, designated by Lane as Part 3:

Part 3: 'Extract from a letter to one of those friends who wished to go out to the desirable companionship of the guides of the ascetic life and was oppressed by his fear' (tr. pp. 97-100).

Part 4: 'Warnings and chapters (*kephalaia*) of instruction that are useful for honest penitents and for those who wish to increase their right actions; and about the last times' (tr. pp. 109-42). There are 22 *kephalaia*, forming an alphabetic acrostic (the Syriac alphabet has 22 letters).

Part 5: 'Further chapters, as to how it is necessary for brothers who are in accord with each other to live a life of asceticism in love in a dwelling or in a monastery or wherever. And about canons and regulations for their manners of life outside and inside' (tr. pp. 143-56), in 10 sections.

Part 6: 'About the first revelation which was spoken by the messenger of the Bridegroom, and about the assembly of those who believe in him, and who are called bride and church, and about the endeavours by which the faithful are esteemed worthy to reach these things through the grace of their giver' (tr. pp. 157-84), in 11 sections.

Although the colophon at the end of Part 6 describes this as being the end of the 'Book of Gifts', that title evidently properly belongs only to Part I. Besides these works by Shubhalmaran, British Library, Or. 6714 also contains texts by Abraham of Nethpar (recently edited by Ch. Chahine, *Abraham de Bet Netpra, Discours (Memre)*, diss. Augustinianum, 2004), Barhadbeshabba's *Ecclesiastical History* (ed. F. Nau, PO 9 and 23), Theodore of Mopsuestia's *Controversy with the Macedonians* (CPG 3857; ed. Nau, PO 9), and an extract from Gregory of Nazianzen's Discourse on Pentecost.

In the Introduction to the translation volume Lane deals briefly with the identity of the author, his writings, his use of the Bible, and some aspects of his teachings, at the same time referring the reader to ten earlier articles in which he deals with particular points concerning Shubhalmaran's works. Sadly, the editor did not live to see the publication in its final form, for on January 9th 2005 he died unexpectedly in Kottayam, whither he had just gone out to teach for some weeks at the St Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI); this

was all the more untimely in that SEERI was about to confer upon him an honorary doctorate, in view of his many services to Syriac scholarship (above all in his work with the Peshitta Institute, Leiden) and to SEERI, where, for a number of years, he had regularly been giving courses.

Two excellent features in David Lane's edition are worth drawing attention to, since they are normally absent in the CSCO series. Biblical references are usefully provided in the text volume, as well as in the translation one (to which they are confined in most editions in the CSCO); it is likewise helpful to find the index of biblical references in both volumes (it should be noted that the surprising reference in the index to 2 Peter, not part of the East Syriac New Testament Canon, is in fact wrong: it should be 1 Peter). Secondly, both volumes have very ample word indexes for key terms, Syriac terms in the text volume, and English ones in the translation volume, giving a full listing of references. These will be invaluable for all future research on East Syriac monastic literature. Both volumes also provide indexes of proper names and of foreign words (mostly Greek: this is not quite complete; the following should be added: ζήτημα 5.VIII.3; *siqoma* (from σήκωμα) 6.XI.1, and the denominative *saqqem* 4.XVIII.1; *ṭaggen* (< τήγανον) 6.IV.3, and *etṭaggan* 6.XI.1. It is worth noting that *panṭes* (6.III.2; < φαντασία) is the earliest attestation for the denominative. There are also a few misprints in the Greek, all of which can readily be corrected.

Amongst the many intriguing aspects of these new texts, it is interesting to find that the influence of Evagrian vocabulary seems to be minimal — in sharp contrast to the situation in the writings of Isaac of Nineveh and most other East Syriac monastic authors. Shubhalmaran in fact only explicitly quotes from a non-biblical source on a single occasion: at the beginning of Part 6.V (tr. p. 164) he introduces a quotation as being a prophecy by Clement 'in the treatise against the Ebionites', beginning 'Woe from the servants of the tyrant...'. The identity of this work remains unclear. In Part 1, section 6 (tr., p34), there is a reference to the death of James which seems to go beyond the account in Eusebius, *Eccl. Hist.* II.23, by stating that this was instigated by 'Jews who had come together in Jerusalem from among the Gentiles to complete the second feast, the one after Passover'. As far as earlier Syriac writers are concerned, it is interesting that a few phraseological links with Narsai are to be found (e.g. *agon 'amle*, 'the struggle of labours', p. 49, frequent in Narsai, e.g. ed. Mingana, I, pp. 70, 89, 118 etc.).

Part 6 is unusual in that it takes on an apocalyptic character. Particularly interesting here is the term *shmiṭ lebba* used for the False Messiah (text, p. 171); Lane (p. 160) translated this as 'when he bared his heart', but this can hardly be correct, and the sense seems more to be '(completely) heartless'. Shubhalmaran is in fact employing a term that features in some other apocalyptic texts, in particular in the recently published Syriac Apocalypse of Daniel, which, according to its editor, M. Henze, may date from the early seventh century — thus approximately contemporary with Shubhalmaran. The matter, however, is complicated in that the phrase also occurs in the parallel passage in another Daniel pseudepigraph, preserved only in Syriac, 'The Young Daniel'. Since it seems likely that the two texts are borrowing from a common source (and not one from the other), an earlier date for the origin of the term in an apocalyptic context seems likely (in

some of the Persian Martyr Acts it had been used of cruel judges). Shubhalmaran links the figure of the False Messiah with 2 Thessalonians 2:7-9, a passage not used in the Syriac Apocalypse of Daniel, but one of central importance for the influential Apocalypse of Pseudo-Methodius, which dates from c. 692.

An apocalyptic feature which seems to be unique to Shubhalmaran is the description of the mother of the False Messiah who, among other things, is said to eat children. Shubhalmaran mentions as a source for this sort of material 'revelations (*gelyone*) in the honoured name of the apostles', adding 'if they are genuine'. Nothing of this sort, however, is to be found in the extant Syriac 'Revelations of Simon Peter, James and John', edited by J. R. Harris in his *The Gospel of the Twelve Apostles* (1900). One wonders whether this particular motif might not derive from the world of the magic bowls, belonging to the late Sasanian period and found in such quantities in south Mesopotamia. In the much later East Syriac magic scrolls one encounters an evil spirit 'in the likeness of a hateful woman' who reveals that one of her names is 'Lilitha, strangling mother of boys'.

Inevitably in a work like this, a few small details require correction, especially in the text volume, and some are worth noting here. pp. 4 and 8: for 'SWANSTON', read 'SWANSON', and the title of the article should be 'Three Sinai [not 'Syriac'] manuscripts...'. In the text itself there are a number of misprints, some of which are obvious (as can usually be confirmed by the translation), but others not, and a few have an effect on the translation; in all cases I have checked the manuscript itself. Readings to the right of the brackets are the corrections.

p. 17, Title 1.I: ܕܐܬܝܬܗ̇] ܕܐܬܝܬܗ̈
p. 18, line 2: ܕܬܘܗܡܝܢ] ܕܠܘܗܡܝܢ = tr.
line 5: ܠܡܪܕܝܗ] ܠܡܕܪܝܗ = tr. 'drive away'
p. 20, 1.II, line 3: ܘܡܬܓܪܫܝܢ] ܘܡܬܪܫܝܢ
7 lines from end: ܘܢܒܗ] ܘܢ ܠܗ = tr.
p. 23, 1.II, penultimate line: ܕܟܒ̈ܐ] ܕܟܒ̇ܐ = tr.
p. 26, line 5: ܘܐܬܪ̈ܒܡ] ܘܐܬܪ̈ܒܡ = tr.
p. 27, line 1: ܐܒܘܗ̈ܐ] ܐܒܘܗ̈ܝ = tr.
1.IV.3, line 2: ܐܬܝܘܗ̈ܝ] ܐܬܘܗ̈ܝ = tr.
p. 30, 1.IV.8, line 5: ܒܥܘܣܝܬܐ¦ ܒܥܣܘܬܐ = tr.
p. 31, line 1: ܘܕܪܘܒܐ] ܕܪܘܥܒܐ (vid.) 'wickedness' (Lane's translation, p. 30 has 'contentiousness', though it is not clear how this was reached).
p. 33, 1.V.3, line 16: ܐܚܘ] *sic* ms, but emend to ܐܚܘ̣ (= tr.).
3rd line from end of page: ܡܝܘܒܠܝܢ] ܡܝܘܠܝܢ = tr.
p. 34, 3rd line from end of page: ܫܘܕܢ] the ms is unclear, but probably the word should be read as ܫܘܪܢ 'our (protective) wall' (cp Zech. 2:5; Lane's translation, p. 34, 'he who delivers us' would seem to be a guess from the context).
p. 35, 1.VI.3, line 1: ܓܒ̈ܪ] *sic* ms, but delete point (i.e. *men*, not *man*) = tr.
p. 41, note 97: ܕܐܚܝܕܘܐ of the manuscript represents ܕܐܚܝܕ ܗܘܐ 'who was holding', and the emendation ܕܐܚܝܕܘܬܐ in the text (followed in the translation, p. 40) is unnecessary. This orthography occurs a number of times in Or.

6714 (in the part with Shubhalmaran, on p. 190, at 6.X.4, line 8), and later becomes quite common in East Syriac manuscripts.

49, line 6: ܡܕܒܪ̈ܝܢ] read ܡܕܒܪܝܢ = tr. This may indeed be the reading of the ms, though with *seyame*.

49, 1.IX.3, line 3: ܒܘܣܡ̈ܬܐ] ܒܘܣ̈ܡܬܐ = tr.

52, 1.X.3, line 5, and 1.X.5, line 5: the ms has ܡܕܒܪ̈ܝܐ 'desert-dwellers', and not ܡܕܒܪ̈ܢܐ 'leaders', in both cases. The translation requires changing: p. 50, read 'lives in the desert (as) a monk'; and p. 51 'first of the desert-dwellers'.

56, 11 lines from end of page: ܡܬܠܒܟܝܢ] ܡܬܠܟܝܢ = tr.

3 lines from end of page: ܘܐܥܡܬ.] ܘܐܥܡܪ Lane translates, p. 54, 'bear in mind' (how this was reached is not clear to me); it should be 'dwell' (as in Is. 66:2, which is being quoted here).

61, line 2: ܡܚܣܪܝܢ = tr.] ܡܚܣܢܝܢ 'retain possession of it'.

67, 1.XIII.9, line 5: ܢܕ ܠ] ܢܪ ܠ = tr.

75, 1.XV. Title, line 1: ܕܝܬܘܣ] ܕܐܬܘܣ

79, 1.XV.5, line 9: ܡܦܝܠܐܬ] ܣܦܝܠܐܬ = tr. (In the next line the ms has *seyame* on ܡܠܚ̈ܡܐ, as to be expected).

85, line 4: ܓܦܝܬܐ] ܓܦܬܐ

line 10: ܕܡܬܬܓܪ] ܕܡܬܬܓܪ

2.II.2, line 7: ܒܣܬܘܬܐ] ܒܣܝܠܬܐ = tr.

86, line 3: ܗܢܝܐ] ܗܢܝܐ = tr.

3[rd] line from end of page: ܦܓܝܣܐ] ܦܓܝܣܐ = tr.

87, last line of 2.II.4: ܘܬܛܥܡܐ ܗܢܝܐ] ܘܠܛܥܡܐ ܗܢܝܐ. In the translation, p. 85, instead of 'discerning taste', read 'pleasing taste'.

88, 6 lines from end of page: ܕܡܥܢܪܐ] ܕܡܥܝܪܐ = tr.

95, 2.IX Title: ܣܦܝܬܘܬܐ] ܣܦܝܠܘܬܐ

99, line 10: ܦܘܪܩܢܘܬܐ] ܦܘܪܥܢܘܬܐ. In the translation, p. 96, instead of 'understand salvation', read 'consider retribution'.

101, 3Xb Title, line 2: ܕܡܕܒܪ̈ܢܐ] ܕܡܕܒܪ̈ܝܐ. In the translation, p. 97, instead of 'guides', read 'desert-dwellers'.

104, line 16: ܠܢܩܡ] ܠܢܩܡ = tr.

line 18: ܕܒܟܐ] ܓܒܐ = tr.

107, 2.XI.4, line 4: ܕܡܬܦܪܢܝܐ] ܕܡܬܦܪ̈ܢܝܐ = tr.

110, 3[rd] line from end of page: ܕܡܣܠܬܝܐ *sic* ms (*vid.*), but emend *to* ܕܡܣܠ̈ܬܢܐ (which is attested elsewhere).

111, line 2: ܕܪܕܝܢܐ] ܕܪܕܝܢܐ = tr.

2.XIII.2, line 8: ܣܒܪܒ] ܣܒܪܐ = tr.

114, line 2: ܒܬܦ] ܒܠܦ

119, 3[rd] line from end of page: ܪܘܚܐܢܐܝܬ] ܪܘܚܢܐܝܬ

120, 4.VII. line 7: ܣܥܒܐ] ܣܥܒܐ = tr.

133, 4.XVIII.3, line 1: ܦܪܥܬ] ܪܥܬ = tr.

last line: ܐܬܚܕܬܬ} ܐܬܚܕܬܬ (vid.). In the translation, p. 126, instead of 'is seen', read 'was renewed'.

p. 135, 4.XVIII.4, 4th line from end: ܡܣܟܢܐ ܘܗܕܝܘܛܐ] ܒܣܢܐܐ ܗܕܝܘܛܐ (*vid.*). In the translation, p. 128, instead of 'despised and unlearned', read 'in hatred "fool"' (with reference to Matt. 5:21).

p. 140, line 6: ܪܚܝܩܐ] ܪܚܝܩܐ = tr.

p. 142, line 1: ܕܬܚܘܬܗ] ܪܬܚܘܬܗ = tr.

p. 145, 4.XXI.3, line 4: ܠܥܒܪ̈ܘܗܝ] ܠܥܒܪ̈ܘܗܝ = tr.

p. 146, line 8: ܚܕܒܢܐ] ܚܪܒܢܐ = tr.

p. 151, 5.I.1, line 2: ܘܢܒܘܥܐ] + *seyame*.

p. 154, 5.IV.2, line 9: ܐܬܠ ܠܥܘܪ̈ܬܐ] *sic* ms, but the *seyame* must be in error.

p. 158, 5.VIII.1, penultimate line: ܕܗܕ̈ܝܢ] ܕܗܕ̈ܝܢ (*vid.*). In the translation, p. 158, instead of 'teaching which our holy fathers have followed', read ' teachings of our guides, the holy fathers'.

p. 159, 5.VIII.3, line 8: ܐܚܪܐܢܐ] ܐܚܪܢܐ

5.IX Title, line 2: ܕܚܫܚ] ܕܡܚܫܚ In the translation, p. 159, instead of 'necessary', read 'useful'.

p. 160, line 8: ܘܟܠ] ܘܟܠ (with *zqapa* on the *lamadh*) = tr.

line 10: ܘܟܘܟܒܗܬ] ܘܟܘܟܒܬܗ

p. 161, 5.IX.4, last line: ܕܐܣܬܢܩܐ] probably the ms should be read as ܕܐܣܬܢܩܬ. In the translation, p. 152, instead of 'is special', read 'is needed'.

p. 162, 5.X.1, line 4: ܡܣܒܘܪ] ܡܣܒܘܪ. In the translation, p. 154, instead of 'look on him', read 'venerate him'.

p. 164, line 4: ܥܒ̈ܕܐ] ܥܒܕܐ

5.X.4, line 5: ܕܡܫܒܚܢܐ] + *syame*.

p. 167, 6.I. Title, line 1: ܡܛܠ ܚܠܘܬܗ] ܡܛܠ ܚܠܝܠܘܬܗ

p. 169, penultimate line: ܐܙܠܝܐ] ܐܙܠܝܐ

p. 170, 6th line from end of page: ܡܟܠ ܢܨܚ] ܡܟܠܢܨܚ

note 14: ܠܐܪܬܝܡ] ܬܪܬܝܡ

p. 171, line 10: ܚܠܦ. *sic vid.*, but a scribal error for ܚܠܦ̇ = tr.

p. 175, line 2: ܠܡܚܒܕ] ܠܡܚܒܕ = tr.

line 6: ܘܡܬܦܬܚܘܢ] ܘܡܬܦܠܚܘܢ

p. 181, 6.VII.5, line 3: ܕܡܫܒܚܢܘܬܗ] ܕܡܫܒܚܢܘܬܗ

line 8: ܕܠܘܩܒܠ] ܕܠܘܩܒܠ

p. 195, line 9: ܘܢܚܘܪ. As the note indicates, the ms is indeed unclear, but since this is an impossible form, it would seem much preferable to suppose that ܘܢܚܣܪ was intended. In this case, in the translation, p. 183, instead of 'and delay', read 'and lose out'.

S. Brock

MERLO, Simona, *All'ombra delle cupole d'oro*. La Chiesa di Kiev da Nicola II a Stalin (1905-1939) [Contemporanea. Civiltà e transizioni, 11], Guerini, Milano 2005, pp. 444, € 29,50.

Il primo capitolo di questa storia della Chiesa Ortodossa Ucraina dal 1905 al 1939, copre il periodo dalla guerra russo-giapponese (p. 117) fino alla rivolu-

zione di febbraio 1917. Il documento dello zar Nicola II°, "Per consolidare le basi della tolleranza religiosa", emesso il 17 aprile 1905, provoca reazioni diverse. Il popolo sottolinea la novità sventolando bandiere e cantando inni davanti alla residenza dello zar. Ma la tensione spaventa i tutori dell'ordine e ne risulta una "domenica di sangue". I sinodali, come il metropolita Flavian di Kiev, accusano la perdita del sostegno sovrano. Temono l'aumento del proselitismo cattolico, protestante e del settarismo. Qualcuno spera nel ristabilimento del patriarcato, dopo la lunga fase sinodale. Altri sognano un concilio, riguardo al quale lo stesso zar non è contrario. Continua comunque la serie degli ober-procuror (p. 108). Rasputin è ucciso nel dicembre 1916.

Il secondo capitolo inizia con la rivoluzione di febbraio 1917. Il 2 marzo Nicola II abdica a favore del fratello Michele, che declina l'invito. Il santo sinodo è disciolto in vista di un rinnovamento. Un'ordinanza del nuovo sinodo raccomanda la più larga partecipazione del clero bianco e dei laici nell'amministrazione della Chiesa. La *Rada* vuole che l'Ucraina abbia poteri di autogoverno. Zenk'ovskij invece si aspetta una federazione che ponga le due entità politiche, di Russia e di Ucraina, su un piano di parità. Dopo la morte del metropolita Flavian, a reggere Kiev è chiamato Vladimir Bogojavlenskij, già metropolita di Mosca e di Pietroburgo, donde è allontanato probabilmente per aver denunciato Rasputin. Vladimir vuole il mantenimento della situazione privilegiata della Chiesa orrtodossa nei confronti delle altre confessioni. È in favore del ripristino del patriarcato, purché si mantenga *sobornost'* o conciliarità. Il Comitato del clero e dei laici di Kiev vuole affermare la Chiesa ucraina rispetto alla Chiesa russa (p. 172). Ma Vladimir ritiene "terribile perfino parlare di separazione della Chiesa russa meridionale dall'unica Chiesa ortodossa della Russia" (p. 177). Il 15 agosto 1917 s'inaugura a Mosca il concilio della Chiesa russa. "Secondo i regolamenti, l'autocefalia è possibile soltanto per un popolo separato. Gli Ucraini non sono un popolo separato" (p. 188). Un'effimera alleanza fra *Rada* e bolscevichi rovescia a Kiev il 29 otttobre 1917 la rappresentanza del governo provvisorio e il 7 novembre dello stesso anno proclama la Repubblica popolare ucraina. Ma quando i Soviet di Kiev approvano la decisione della *Rada*, i bolscevichi si spostano a Xark'kov e dal 16 al 26 gennaio 1918 bombardano Kiev (p. 191). Il 25 gennaio alcuni marinai bolscevichi uccidono il metropolita Vladimir (ibid.). Il 7 gennaio si apre a Kiev il concilio ucraino. Vi è presente il metropolita Platon, delegato del patriarca Tichon. Poco dopo la presa di Kiev da parte dei bolscevichi, il 1° marzo 1918 le truppe austrotedesche ristabiliscono la *Rada* (p. 211). La *Rada* cede il posto all'etmano Skoropadskij che proclama lo stato ucraino. Zen'kovskij, già presidente della società filosofico-religiosa, ora ministro dei culti, ricorda che la conciliarità è cara al governo. Per questo è indipensabile un concilio della Chiesa ucraina (pp. 212-213). L'assemblea elegge Antonij metropolita di Kiev, ma il governo non riconosce l'elezione. Zen'kovskij chiede telegraficamente al patriarca Tichon di non confermare l'eletto prima dell'approvazione dell'etmano. Ma Tichon conferma senz'altro Antonij. La seconda sessione del Concilio ucraino, aperta a Kiev il 20 giugno 1918, sceglie la via del compromesso. Sancisce l'elezione di Antonij e chiede all'etmano di approvarlo. Il 7 lu-

glio il concilio ucraino esige che la *Rada* elegga tre soli membri a rappresentarla nel Concilio. La *Rada* protesta, ritirandosi in blocco dall'assemblea. Nell'ultima sessione del Concilio della Chiesa russa, il 20 settembre 1918, l'autonomia della Chiesa ucraina riceve un riconoscimento che scongiuri il rischio dello scisma. Dopo l'armistizio i tedeschi si ritirano, aprendo al Direttorio di Petljura l'ingresso in Kiev. Il Direttorio instaura un regime di terrore, ma è spazzato via dai bolscevichi che proclamano la Repubblica Sovietica Ucraina. Il 1919 è anno di guerra civile per l'Ucraina, con le armate contadine di Maxno e di Grigor'ev, costituenti la maggioranza delle truppe sovietiche guidate da Antonov-Ovseenko, contro i militari bianchi di Denikin e di Vrangel'.

Il terzo capitolo è dedicato al periodo in cui il governo sovietico è ormai solidamente al potere. Pur con la pretesa di separare nettamente Chiesa e Stato, i sovietici praticano violenze nei confronti della Chiesa. Statistiche affidabili denunciano per gli anni 1918-1920 l'uccisione di 28 vescovi, di alcune migliaia di preti e monaci e di 12.000 laici credenti (p. 244). Il governo vuole sradicare la pietà popolare proscrivendo il culto delle icone e delle reliquie, chiudendo monasteri e luoghi di culto. Sfrutta machiavellicamente una gravissima carestia, in parte dovuta a calamità naturali ma anche al selvaggio ammasso obbligatorio dei raccolti, per esigere dalla Chiesa la consegna degli oggetti prezioni conservati nei luoghi di culto. Infatti la carestia del 1921, estesa al medio e basso Volga, al nord del Caucaso e a parte dell'Ucraina, colpisce quaranta milioni di persone. Ne muoiono di fame cinque milioni. Si rabbrividisce a leggere la lettera di Lenin a Molotov del 19 marzo 1922. "Proprio ora, quando, nei luoghi colpiti dalla carestia la gente mangia carne umana e per le strade si ammucchiano migliaia di cadaveri, noi possiamo (e per questo dobbiamo), portare fino in fondo la requisizione dei beni preziosi della chiesa con la più diabolica e spietata energia. Dobbiamo proprio adesso sferrare il più deciso e spietato attacco al clero e reprimere la sua opposizione, con tale crudeltà che non se ne dimentichi per i prossimi decenni" (p. 259). Si moltiplicano i processi al clero e ai credenti che ostacolino la requisizione. Il patriarca Tichon è agli arresti domiciliari sotto l'accusa di opporsi all'esplicita volontà del governo. La strategia contro la Chiesa segue il modello del *divide et impera*. Il governo favorisce il movimento ecclesiastico di rinnovamento, contro i tradizionalisti. Contrappone gli autocefalisti, che vogliono una Chiesa Ucraina e l'ucraino come lingua liturgica, contro gli slavonici, che mantengono invece la lingua liturgica paleoslava o slavonica. Il governo pesca nel torbido, aizzando gregoriani contro josifliani, innovatori contro conservatori, perché la frammentazione provochi confusione. Il rapporto segreto di una commissione governativa canta vittoria: "Il lavoro per provocare lo scisma è coronato da successo. Utilizzando l'opposizione alla requisizione dei preziosi e sfruttando l'odio del clero bianco per i gerarchi della chiesa, abbiamo organizzato il rinnovamento" (p. 281). Nel contesto di simile strategia senza esclusione di colpi, l'intervento del patriarca Tichon, il 16 giugno 1923, "dichiaro alla Corte Suprema che d'ora in poi non sarò più nemico del potere sovietico" (p. 295) "è un pesante colpo assestato al movimento dei rinnovatori" (p. 296). Tichon muore il 7 aprile 1925. Ma una seduta segreta del concilio della chiesa russa il 7 feb-

braio (gregoriano) 1918 stabilisce che il patriarca può designare un *locum tenens* che gli succeda alla morte senza ricorso a un sinodo. Tichon ne ha indicati tre, i metropoliti Kirill, Agafangel e Piotr. Alla morte di Tichon, i primi due sono in prigione. Il *locun tenens* è allora Piotr. E quando questi, nel dicembre 1925 è arrestato, ha già designato chi prenda il suo posto, cioè Sergij metropolita di Nižnyj Novgorod (p. 316). Quando Sergij è a sua volta arrestato, segue l'esempio di Tichon, dichiara lealtà al governo ed è scarcerato. Alcuni membri del clero, che non sono d'accordo con l'atteggiamento di Tichon, scelgono l'obiezione di coscienza detta dei "non commemoranti", non menzionando nella liturgia il patriarca. La dichiarazione più completa rivolta al governo viene invece dal clero detenuto nelle Solovki (p. 358). Ma neppure questa ottiene universale consenso. Žurakovskij per esempio, discepolo di Spiridon il fondatore della confraternità del dolcissimo Gesù, è non commemorante nei riguardi di tale dichiarazione (p. 359).

Il quarto capitolo si occupa del terrore staliniano lungo gli anni '30, preceduto dalla crisi dei raccolti nell'inverno 1927-1928. Comprende pure la "grande svolta" del 1929, con i piani quinquennali e la collettivizzazione forzata. Il *kulak* è definito nemico di classe per eccellenza e, nella "dekulakizzazione", è compreso il clero, perché il pope è l'amico del kulak. Nella legislazione si nota un atteggiamento più aggressivo contro la religione. Mentre la costituzione precedente proclama la "libertà di religione e di propaganda religiosa" adesso la formula è "libertà di religione e libertà di propaganda antireligiosa". Per scoraggiare la pratica religiosa si impongono tasse più pesanti sull'esercizio del culto (p. 376). Ma, come all'inizio degli anni venti, la tensione aumenta con la carestia. Fra novembre 1932 e giugno 1933 Kiev è letteralmente alla fame. Lo studioso Conquest ritiene che la carestia sia pianificata. Altri pensano che la requisizione dei raccolti e la collettivizzazione l'abbiano provocata. Comunque, Stalin e il partito se ne servono per prostrare l'Ucraina che nel 1930 ha avuto il maggior numero di agitazioni contadine (p. 390). Il partito proclama lo "smascheramento di una chimerica unione per la liberazione dell'Ucraina" con la quale la chiesa ucraina 'autocefala' sarebbe coinvolta (p. 393). Un processo tenuto nella primavera del 1930 comprende anche comunisti della vecchia guardia: Čechivs'kyj è fucilato, Skrypnyk, agli arresti domiciliari, si suicida (pp. 395-396). Nel 1932 s'inaugura il secondo piano quinquennale antireligioso. Monasteri, santuari e chiese sono chiusi, campane fuse, come risulta dalle proteste dei credenti conservate negli archivi (pp. 399-404). Ma la politica antireligiosa riceve uno smacco dal censimento del 1937. Sembra che Stalin abbia voluto inserire la domanda sulla fede religiosa del recensito. Dal censimento risulta che più della metà della popolazione (56,7 %) si professa credente. Il 1937 è anche l'anno delle famigerate purghe staliniane o "grande terrore" a largo raggio, comprendendo vecchi capi bolscevichi, ex kulaki, ex membri di partiti antibolscevichi, ex guardie bianche, ex seguaci di Maxno, ex funzionari zaristi e membri del clero con ascendente sulle masse. Questa ultima voce comporta l'effettiva decapitazione della Chiesa ucraina. Muoiono fucilati o in carcere i metropoliti Piotr e Konstantin, i preti Aleksandr Glagolev, Sergei Sidorov, Mixail Edlinskij. L'arcivescovo Vasilij tornato

dal confino, muore di fame. Il liturgista Skaballanovič, condannato al confino per cinque anni nel Nord, scompare nel nulla. Nel 1933 era morto, povero e cieco, Ekzemplarskij (pp. 414-427). Nel 1939 rimangono nell'eparchia di Kiev soltanto tre preti, un diacono e due lettori (p. 428).

Ho letto con interesse questo libro, basato su una seria documentazione. Quanto ne scrive Roberto Morozzo della Rocca nella prefazione è chiaro riconoscimento del suo valore. "Questo volume sull'ortodossia kieviana ha il pregio di essere un'opera di storia locale redatta con metodo scientifico, mentre non trascura affatto le connessioni con la più ampia storia della Russia di Nicola II e poi dell'Unione Sovietica di Lenin e di Stalin" (p. 9).

V. Poggi, S.I.

PALLATH, Paul, *The Grave Tragedy of the Church of the St Thomas Christians and the Apostolic Mission of Sebastiani*, HIRS Publications, Changanassery 2006, pp. XV + 277, Rs 120.

There is widespread misunderstanding about the Coonan Cross Oath (1653) in the history of the Thomaschristians. Here is a sample. Speaking of the various measures of latinization of the Thomaschristians adopted by the Portuguese after the Synod of Diamper (1599), an author says that they "provoked widespread discontent, which finally culminated in a decision by most Thomas Christians in 1653 *to break with Rome*. In response, Pope Alexander VII sent Carmelite friars to Malabar to deal with the situation. By 1662 the majority of the dissidents had *returned to communion with the Catholic Church*." Thus says Ronald Roberson in his bestseller, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey* (First Indian edition), Bangalore, Theological Publications in India, 2004, p. 173 (emphasis added). It is worth remarking that this Indian edition is actually the seventh edition of the book, originally published by Edizioni Orientalia Christiana, Rome, which had run into the sixth edition in 1999. With such a pedigree one could have expected the book to have been long since purged of the error contained in the above citation. What is even more surprising, if not shocking, is that that gross howler has survived into an *Indian* edition!

Contrast the following contemporary report by the Discalced Carmelite Joseph Sebastiani, appointed Apostolic Commissary and sent by Pope Alexander VII to pacify Malabar. It has been reproduced in the book under review (p. 58): "The Christians of Malabar were so exasperated that they assembled inside the church of the place ["Upper Cochin," Mattanchery] and swore on the Gospels, in front of a crucifix placed over the altar, that they would *never again accept Francis Garcia as their prelate*" (emphasis added). Put differently, "the religious of the Company of Jesus ... were excluded from governance by the impostures of malign persons" (p. 119). Note that there is no word about schism or break with Rome or with the Catholic Church. Morevoer, the religious "excluded" were the Jesuits based in St. Paul's College, Goa, and were therefore called "Paulists." The Coonan Cross Oath ran essentially: "we will no longer submit to the Paulists."

Pallath does not guard against his readers simply equating Paulists with Jesuits when he writes that "the St Thomas Christians held the Jesuits responsible for all the evils and sinister events that happened in Malabar" (25). Not all Jesuits were Portuguese Jesuits, nor all Portuguese Jesuits were Paulists. And the Thomaschristians knew that when two centuries later, under the leadership of Manikatthanar, they asked for the German Jesuit Leo Meurin for their bishop in order to be rescued from foreign ecclesiastical tyranny.

Garcia was a Portuguese Jesuit, appointed Padroado Archbishop of Cranganore in 1641, who ruled over the Thomaschristians like a colonial tyrant. In their exasperation the Christians finally revolted taking an oath to ensure solidarity that they would "never again accept Francis Garcia as their prelate," in Sebastiani's simplified but substantially accurate formulation. That was no "break with Rome," no more than a kid's defiance of his bullying big brother with the cry, "I'll tell daddy!" would be breaking with the *father*. Nor is the civil disobedience to a tyrannical governor of a province with an appeal to the emperor revolt against the emperor. The Thomaschristians revolted against Garcia's misrule, which they knew was contrary to the mind of the pope. But it suited the Portuguese Padroado interests to put out a tale of schism against Rome, and make Europe believe that the "Nestorian heretics" in India had slipped back into schism. But that fiction does not square with the red carpet receptions the Apostolic Commissary Joseph Sebastiani got at Muttom and Diamper in 1566, as told in the book under review (pp. 147, 151). It gives the lie to the Portuguese propaganda about "break with Rome," irrespective of the later hardening by a minority breakaway group.

Paul Pallath is not new to translation of historical documents, chiefly from the Vatican archives. The present work translates two books published in Italian by the Italian Carmelite Joseph Sebastiani, who as Apostolic Commissary undertook two journeys and published an account of each on his return to Rome in 1666 and in 1672: *Prima spedizione*... and *Seconda spedizione*... In the present volume in Parts I and II Pallath has translated them omitting, however, several chunks narrating long journeys to and fro. Part III reproduces twelve letters of Pope Alexander VII and one of the Propaganda Congregation addressed to the Christians of the "Province of Malabar" and dated between 1656 and 1660. The original Latin and the English translation are on facing pages. Actually these are not separate documents but extracts from the two volumes of Sebastiani. This could have been stated clearly at the beginning of Part III to avoid confusing casual readers. Besides each document could usefully have been referenced back to the text and introduced with a summary note as a help the reader.

Pallath's translation is often too literal to a fault, making hardly any sense in English. Semblance between Italian and English words sometimes trips translation. "What they pretended in this regard" (p. 146) is "what they demanded in this regard": for "pretendere" in Italian means in the first place "to claim," or "demand," the only sense that moreover suits the context. Again, "à longo andare non succedesse alcuna disgratia" does not mean "so that there might not happen any disgrace during the rest of the long journey" (147) but "so that no accident may happen in the long run." Also, "l'Intruso nella fuga s'era per disgratia ferito

di fronte" does not signify "during his flight the Intruder was wounded on the front because of disgrace" (159) but "as he escaped the Intruder had an accident and was wounded on the forehead." It is "the belongings" of the Intruder that were burnt, not his "remains" (160), which would mean his relics. And "de' pezzi da Campagna" means in the context "propaganda stunts," not "pieces of the Company" (163). Words with seeming semblance can be tricky twins that trip the translator or be false friends leading into pitfalls.

Sebastiani wrote, says Pallath, "in the old Italian language" (p. 1). This is not quite accurate. The orthography indeed is outmoded, but not the language. Certainly Sebastiani was not archaic when he wrote but modern to his readers. That modernity the translator must try to recapture in a faithful translation. The fidelity of a translation is judged by the similarity of its impact on today's reader with the impact the original had on its reader. This requires rendering Sebastiani into current English. Any other idea of faithful translation only betrays the author and mislead the reader. What I wrote regarding translation while reviewing some other works of Pallath (OCP 71/2005, pp. 228-229) is pertinent here as well.

Since English has the word "palanquin" for "palanchino," there is no need to resort to the Malayalam "*pallack*" (p. 163). Unlike the seventeenth century Italian readers of Sebastiani the average Indian reader would need translation of certain scatterings of Latin in the Italian original (e.g. pp. 45, 159). In Part III, I often needed to read the Latin original in order to understand Pallath's English translation. That luxury may not be available to most Indian readers of Pallath. There are occasional inaccuracies, too. "*Tamquam hilares datores, quos diligit Deus*" is rendered with "as generous donors, who love God" (pp. 226-227), whereas the Latin says "whom God loves." Also, for "*prava Satanae suggestione sublevavit te cor tuum*" we find "by the distorted suggestion of Satan your heart has assuaged you." Read instead "by the wicked suggestion of Satan you are lifted up in heart." Again, "*ad osculum pacis, in gremium sanctae Matris Ecclesiae recipi merearis*" is translated "deign to receive the kiss of peace, and be received into the womb of holy Mother Church" (both on pp. 234-235). Read instead: "so that you may be worthy to be received into the bosom of Holy Mother Church with a kiss of peace." In a previous review I had pointed out that "gremium" is not "womb" but "bosom" or "lap" (OCP 71/2005 210). It would be unfair, however, to go on picking holes like this, because in the limited space of a review they cannot be balanced with examples of accurate and excellent renderings.

The Portuguese used the word "Serra" to refer to Malabar. In Sebastiani "Serra" seems to have a narrower meaning when he writes: "Si commosse tutto Coccino all'avviso che io partiva per entrar nella Serra, e molti Cavalieri e Prelati di quelle Religioni s'offersero d'accompagnarmi." Pallath renders this sentence as follows. "The news of my departure from Cochin to go to Malabar moved the whole of Cochin and Chevaliers [read: many noblemen — guard against tricky twins!] and prelates of all the religious Orders offered to accompany me" (p. 145). In Sebastiani's mental horizon, Cochin did not belong to the Serra. So what was the Serra for him? Well, the places he went to were away from the coastland, hence in the highlands "Serra": Muttom, Kalloorkad in the kingdom of Purakkad, Kudamaloor, Pallippuram, Parur, Diamper, Mulanthuruthy, Thri-

punithura. Since in the common usage of the time Cochin belonged under Malabar, it would be misleading here to translate "Serra" (exclusive of Cochin) with "Malabar." Retain "Serra."

But there is a more fundamental criticism. The book is basically a translation of Sebastiani's two books (pp. 53-277) with large chunks justifiably omitted. Still the author of the book is Sebastiani and Pallath is his translator, who has supplied a useful introductory study (pp. 1-51). It is unfair to Sebastiani to give to the volume the title of this study, making the translator pass for the author. Translators of Plato, Cicero, Dante, Marco Polo etc. do not assume the mantle of authors simply for having supplied a lengthy introduction to their edition of these classics. Nor did, nearer home, Placid Podipara do so when he published an English translation of Paremmakkal's *Varthamanapustakam* (OCA 190).

There are scholarly works about Coonan Cross Oath like 1) Joseph Thekkedath, *The Troubled Days of Francis Garcia*, Rome, 1972; idem, *History of Christianity in India*, vol. 2, Bangalore, CHAI, 1988; 3) and Jacob Kollaparambil, *The St Thomas Christians' Revolution in 1653*, Kottayam, 1981. However, wrong notions still circulate about that epochal watershed as was illustrated in the beginning. The present volume with its rich documentation can help clear the air and set the record straight. As a popular publication it can also make people reflect critically if Sebastiani's mission was diplomatically correct and competent. It is difficult to judge from his account about his own acts without checking it against native perception. Sebastiani was culturally conditioned (who is not?) but not a bigot. He was more power conscious than dialogue prone to listen to the grievances of the natives. He could condescend to the Indian "barbarians" but not think of requiring the diocesan tyrant to apologise and repent in order to conciliate them. After all even barbarians have their human dignity, which they may not be willing to barter for supernatural motives. To fail to appreciate that is to fail to understand human nature. Sebastiani would just call upon the oppressed to recant their resistance. For this he played cleverly the Roman trump card about "eternal salvation," for which they had to return "to the bosom of Mother Church" (as if they had apostatized!) and to recognize the canonical legitimacy of the diocesan tyrant. Stirring up angst of infernal perdition was the master key to Sebastiani's success. But if the Archdeacon and a few with him who were required to submit without dignity and crave pardon did not oblige and cringe, the fault was not entirely theirs. The final Roman solution was the introduction of double jurisdiction, setting the stage for a pernicious conflict between the Propaganda and the Padroado in the trail. Did the medicine prove worse than the sickness?

G. Nedungatt, S.I.

RICHARD, Jean, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure. Quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols (1145-1262)* [Miroir du Moyen Age], Brepols, Turnhout 2005, pp. 218, € 35,00.

Nel Basso Medioevo la rappresentazione del mondo ereditata dagli Antichi e perpetuata nelle opere di autori come Isidoro di Siviglia, Solino, Onorio di Autun e altri enciclopedisti comincia a sgretolarsi davanti ai contatti sempre più frequenti con popoli prima sconosciuti agli Occidentali e per i quali paiono sempre più inadeguate le nozioni e la nomenclatura risalenti ai tempi delle conquiste di Alessandro Magno e alle tradizioni mitiche da esse germogliate. L'aprirsi di nuovi orizzonti geografici è testimoniato dalla fortuna di cui godette la letteratura di viaggio nel XIV sec., preludio all'era delle grandi esplorazioni. Le basi per l'accrescimento di queste conoscenze furono però gettate nei secoli precedenti. È proprio sui primi e poco conosciuti contatti tra il mondo dell'Asia centrale e l'Occidente che Jean Richard (R.) getta luce in questo suo lavoro.

L'interesse di R. per i precorritori dell'epoca delle scoperte risale agli inizi della sua carriera di studioso, che prese le mosse sotto la direzione di due maestri quali Paul Pelliot e René Grousset. Fu in quegli anni, infatti, che, oltre a dedicarsi allo studio delle missioni cattoliche in Oriente, R. cominciò a occuparsi dei capitoli dello *Speculum historiale* attinti dal domenicano Vincenzo di Beauvais alla *Historia Tartarorum* di Simone di San Quintino, pubblicandone, due decenni più tardi, l'edizione critica, mentre le sue ricerche si indirizzavano in maniera sempre più assidua alla storia delle crociate e dell'Oriente latino, come si può vedere scorrendo la sua vasta bibliografia pubblicata in *Dei gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, a cura di M. Balard *et alii*, 2001, pp. xi-xxii.

Proprio le crociate furono il momento focale dell'espansione delle conoscenze geografiche dell'Occidente, favorita dalle pur ostili relazioni tra Latini e musulmani e ancor più dai movimenti di popoli che, nei primi decenni del XIII sec., portarono i Mongoli — o Tartari, come venivano anche chiamati — ad avere i primi contatti con i Latini, uscendo dalle terre ignote dell'Asia centrale e premendo alle spalle del mondo musulmano, oltre i confini di Armeni e Georgiani.

La storia di tali contatti viene ricostruita da R. attraverso l'esame di una serie di documenti che permettono di illustrare il progressivo disvelarsi, agli occhi dei Latini e dei Mongoli, dei rispettivi mondi. I testi selezionati, inquadrati nella talora assai fitta trama di vicende storiche che li ha prodotti, sono tra i testimoni meno noti di queste relazioni: ciò giustifica la scelta di non includere nel presente studio testimonianze importanti, come quelle di Giovanni da Pian del Carpine e di Guglielmo di Rubruck, note anche al di fuori della cerchia ristretta degli studiosi.

Punto di partenza di R. è la testimonianza di un vescovo del principato di Antiochia raccolta nel 1145 da Ottone di Frisinga, che la riportò nella sua cronaca. In essa viene evocata l'esistenza di un certo Prete Gianni, "habitant au-delà de la Perse e de l'Arménie", e di una sfuggente cristianità asiatica. Malgrado la vaghezza delle indicazioni geografiche, ancora imbevute di nozioni mitiche, si afferma in questo modo in Occidente l'idea della presenza, da qualche parte nell'Asia centrale, di un potentato cristiano.

Fu però solo quando le vicende della quinta crociata alimentarono le voci sull'imminente caduta dell'islam che si prospettò, senza tuttavia concretizzarsi,

la possibilità di una cooperazione tra le forze dell'Occidente e gli ancora misteriosi principati cristiani delle contrade d'Oriente. In questo contesto, infatti, prese corpo il testo conosciuto come *Relatio de Davide*, le cui diverse versioni, sicuramente imparentate tra loro malgrado le sensibili divergenze, parlano dell'intervento in difesa di Gerusalemme di un sovrano cristiano, identificato da taluni con il Prete Gianni del secolo precedente o con un suo discendente e nelle cui gesta, secondo R., venivano per la prima volta ritratti i Mongoli, seppure in modo confuso e senza essere nominati.

Solo dopo la vittoria sui Selgiuchidi e la richiesta mongola di sottomissione rivolta a principi cristiani e musulmani, l'Occidente prese coscienza della minaccia tartara. R. riporta il testo dell'ultimatum mongolo indirizzato al principe Boemondo V di Antiochia, che ne informò papa Innocenzo IV, inducendolo a inviare ai Mongoli un ambasciata guidata dal domenicano Andrea da Longjumeau. Le notizie pervenuteci su questa missione risalgono a conversazioni private che il domenicano ebbe con il cronista Matteo di Parigi, nel corso delle quali egli parlò dell'aspirazione dei Mongoli al dominio universale, sottolineando, d'altra parte, come essi lasciassero libertà di culto a tutti coloro che accettavano di sottomettersi.

Ulteriori notizie sui Mongoli giunsero in Occidente grazie all'ambasciata guidata, nel 1247, dal domenicano Ascelino da Cremona. Essa ci è nota dagli ampi estratti della *Historia Tartarorum* di Simone di San Quintino riportati da Vincenzo di Beauvais nel suo *Speculum historiale*. La traduzione di questo documento occupa i capitoli centrali del volume di R. (pp. 83-158) e non segue — come fa invece la già menzionata edizione della *Historia* curata sempre da R. — la divisione per capitoli in cui il testo è ripartito nello *Speculum*, poiché, come ha dimostrato Gregory Guzman, essa non risponde alla ripartizione originaria della *Historia*, ma risale a Vincenzo di Beauvais ed è funzionale all'impianto generale della sua opera. Quanto ci è pervenuto dell'opera di Simone di San Quintino mostra un lavoro di ampio respiro, che tratta non solo dei Mongoli, ma anche delle loro conquiste nel Vicino Oriente, soffermandosi sulla Turchia selgiuchide e su passaggi significativi della storia del regno d'Armenia in Cilicia. Dei Mongoli la *Historia* descrive i costumi, la foggia dei vestiti, il modo di mangiare, di trattare gli schiavi, di seppellire i morti, non senza interpretarne vari aspetti della vita economica e sociale attraverso *cliché* etnografici classici. E così i Mongoli vengono tacciati di cupidigia, di massima libertà nei costumi sessuali e di antropofagia.

Una posizione centrale nella *Historia* occupa la descrizione del modo in cui gli ambasciatori del papa furono accolti dal generale mongolo Baiğu, al quale essi rifiutarono, a rischio della vita, gli omaggi richiesti dall'etichetta mongola, per non dare l'impressione che la cristianità da essi rappresentata facesse in quel modo atto di sottomissione. Dopo lunghe trattative la lettera papale fu recapitata al destinatario tramite intermediari mongoli, ma la risposta fu poco conciliante: si esigeva il riconoscimento della sovranità universale dei Mongoli, che avrebbero ripreso di lì a poco la loro espansione in Occidente. Il Papa si limitò ad esprimere il proprio rammarico per il rifiuto di abbracciare il cristianesimo.

Toni più concilianti usò il governatore mongolo della Persia, in una lettera indirizzata al re di Francia Luigi IX, in procinto di partire per la sesta crociata. In questo documento, pervenuto in diverse versioni latine e in una traduzione francese ripresa da Matteo di Parigi, R. riconosce l'influenza dell'*entourage* cristiano del governatore, il cui orientamento non era condiviso dalla corte del gran khan, dal quale Luigi IX, nel 1251, ricevette l'ingiunzione a piegarsi alla sovranità mongola e a versare un tributo, richiesta reiterata dal gran khan in una lettera recapitata al re francese per tramite di Guglielmo di Rubruck nel 1255. Il re fu così dissuaso dal proseguire i contatti diplomatici, ma Guglielmo, di ritorno dalla sua missione, recava altre notizie allarmanti: i Mongoli pensavano a una nuova campagna contro le genti del Vicino Oriente non ancora assoggettate.

In questo contesto, l'alleanza con i Mongoli del re dell'Armenia ciliciana e del principe di Antiochia non era vista con favore dai Latini d'Oriente. Già nel 1248 Smbat, fratello del re armeno, si era recato alla corte mongola e in una lettera inviata alla sorella, sposa del re di Cipro, parlava della diffusione del cristianesimo in Asia centrale e dichiarava le buone disposizioni mostrate dai suoi interlocutori. L'appoggio dato al sovrano mongolo ilkhanide Hülegü durante la campagna contro il sultanato ayyubide di Aleppo e Damasco, costò all'Armenia e ad Antiochia l'anatema del legato pontificio, mentre i baroni franchi di Acri e di Tiro, pur formalmente neutrali, autorizzarono i Mamelucchi ad attraversare i loro territori consentendo loro di infliggere alle truppe mongole una seria sconfitta (1260). Tuttavia, i baroni franchi avevano cercato di sondare le intenzioni di Hülegü per mezzo di un'ambasciata guidata dal domenicano inglese David d'Ashby. In questa missione R. riconosce "le point de départ d'une nouvelle étape dans les relations entre les Francs d'Orient, et ceux d'Occident après eux, et les Mongols". Malgrado, infatti, l'ambasceria di David non sia nota nel dettaglio — della relazione che egli scrisse nel 1274, perduta in un incendio nel 1904, non restano che brevi estratti —, pare che nel corso di vari incontri con Hülegü egli abbia avuto modo di spiegargli i principi della Chiesa cattolica, gli ambiti di giurisdizione del papa e del re francese e così via, avviando così quella frequentazione domenicana della corte ilkhanide destinata a continuare anche sotto il successore di Hülegü.

Un primo frutto di queste mutate relazioni franco-mongole è testimoniato dalla lettera inviata da Hülegü a re Luigi IX nel 1262, ritrovata e pubblicata solo recentemente (1980): l'ilkhanide pur non rinunciando alla pretesa di esercitare un dominio universale, dichiara di avere meglio compreso la struttura politica dell'Occidente e il ruolo del papato e propone al re francese un'alleanza per le prossime campagne militari contro i Mamelucchi, promettendo la restituzione di Gerusalemme. Questi nuovi rapporti tra Latini e Mongoli, osserva R., "vont se traduire par des échanges d'ambassades, par de véritables conversations d'états-majors tendant à élaborer le plan d'opérations militaires communes... qui, finalement, n'aboutiront pas à des résultats durables", ma per un momento sembrano realizzare, attraverso l'infittirsi dei contatti e l'approfondimento della reciproca conoscenza, le aspirazioni, alimentate dalle misteriose figure di re Davide

e del Prete Gianni, di mettere al servizio della difesa della Terra Santa le forze di sovrani cristiani provenienti da terre "au-delà de la Perse e de l'Arménie".

Oltre che per la storia dei rapporti tra Latini e Mongoli, i testi analizzati da R. sono di grande interesse anche perché vi si trovano tracce di antiche tradizioni orientali attraverso le quali vengono reinterpretati la geografia biblica ed episodi della storia del cristianesimo orientale. Si pensi, ad esempio, all'assimilazione dei nomi biblici di Gog e Magog con quelli del gran khan Güyük e di suo fratello, o, ancora, alla leggenda — evocata da Simone di San Quintino a proposito del monte Ararat — del frammento dell'arca di Noè consegnato a un santo per volontà divina, sicuro riflesso di un episodio della vita di s. Giacomo di Nisibi ben noto all'antica letteratura armena.

La traduzione dei documenti, a rischio di risultare inelegante, vuole essere il più possibile vicina all'originale latino dei testi, spesso redatti in una lingua non scevra da problemi di interpretazione, tanto che non sono infrequenti i casi in cui R. discute in nota la traduzione proposta.

R. conclude il suo denso studio con una bibliografia (pp. 201-207), che raccoglie le opere non segnalate nelle note: edizioni e traduzioni dei principali testi presentati nel corso del lavoro, studi a essi dedicati e analisi storiche dell'Asia mongola e dell'Oriente latino. Pur non aspirando alla completezza, le aggiornate indicazioni bibliografiche di R. contribuiscono a impreziosire ulteriormente questo dotto volume, anche perché l'autore ha opportunamente provveduto a marcare con un asterisco le opere nelle quali il lettore interessato può trovare su questi argomenti "de véritables répertoires".

M. Bais

RUGGIERI, Vincenzo et Al., *La Caria Bizantina: topografia, archeologia ed arte*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Cz), 2005, pp. 267, with very many black-and-white and colour photographs, plans and maps, € 58,00.

Regional studies for the Byzantine period in Asia Minor are fraught with difficulties, as the principal author of this study explains honestly and clearly. In the first place, few synthetic works exist as models, although this study is that model in this reviewer's opinion, and in the second place, the data — derived from limited archaeological work, surveys, primary sources and travellers' accounts — is limited and sometimes contradictory. Yet Ruggieri marshalls these data to illuminate this region as fully as possible given our current state of knowledge, and in building on his study of the Gulf of Keramos from 2003, he takes that current state considerably forward. Process is key to scholarly endeavours, and the gathering, sifting and weighing of data evident in these two books reveal an invigorating process unfolding for the benefit of medieval archaeology. That process is indicated in the final chapter, "in the guise of a conclusion," in which strands are pulled together, but more interestingly to my mind, future directions and models of inquiry are discussed. Given the amount of new material presented here and the energy of Ruggieri's discussion, the discussion will indeed move forward as more data accumulates and new methods are refined.

In the first chapters of the book, Ruggieri takes a horizontal approach to presenting the source material, textual and material, available for the study of the region of Caria. In the first of these, he discusses the issues of understanding the urban development through episcopal notices. Against a view that has argued for disruptions of urban centres in the Late Antique period, he presents a way of reading such notices that allows for seeing continuity and even renewal in the period. Of course, the region experienced fundamental disruptions in its urban life, but later than one might suppose, due to the relative impenetrability of its coasts and harbours. In that sense, the stability of the notices through the Late Antique period reveals a continuity, clearly at odds with the radical break of the western empire as argued by Bryan Ward-Perkins [*The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, 2005]. "Civilization," whatever that may mean, managed to maintain in the region until the end of the Late Antique period, when Ruggieri sees Arab coastal raids of the eight century from nearby island bases as the main factor that undermined the security and prosperity of the region. Primary references to the Arab coastal raids from bases at Rhodes, an eighth-/ninth-century Arabic inscription and indirect evidence of material decline in this period are for Ruggieri cumulative proofs for fundamental changes in this period.

The archaeology bears this assertion out in broad terms, and the monuments presented in the second and third chapters are strongly weighted in favour of construction and maintenance of monuments before the eighth century. Excavations are rare for this region, especially outside the major urban areas, but Ruggieri is able, nonetheless, to present a great deal of data for interpretation of that transition from ancient to Christian Caria. However, he does caution that a "Christian Topography," as he puts it, is hazardous because the region is so diverse in terrain, culture and even confessions within Christianity (the conversion of Monophysites, so strong in the region into the sixth century, is a factor for church building and decoration, he argues). Ruggieri's description of remains in the region is a helpful aid, just the same, and it does bolster his assertion of diversity. Major and minor sites are discussed, and their remains are presented clearly and helpfully, with travellers' and scholars' texts folded in when appropriate, and inscriptions and other remains also included. As much information as available, without having newly excavated sites himself, is summarized. The illustrations of these site entries are highly illuminating, and sculpture, inscriptions and views of the sites are often included in the figures with the text.

For those of us not familiar with the region, the lack of new and clear maps is a real problem, however. The maps for the region and smaller areas within it are taken from earlier publications, and even though they are sometimes re-worked, the scale of the figure, the size of script and the lack of any colour make the maps far less helpful than they ought to be. That said, some of the site plans are newly done, and they are perfectly clear and informative. But perhaps this difference in the visual work done in the book, between regional plans and specific sites, is an indication, indirect of course, of the process of inquiry represented by Ruggieri's work this decade. Building on the individual, the particular, and clearly concentrating his energies on that level of analysis lead eventually to the

kind of synthesis that he attempts elsewhere in the book, despite his own deprecation of its conclusiveness at this stage in his work.

In other sections of the book, then, Ruggieri works vertically and attempts to contextualise individual sites and monuments. He deals with the use of spolia and the re-use of pagan sanctuaries by Christians, and that process is discussed helpfully while presenting the sites at Lagina and Labraunda, for instance (pp. 102-7). The discussion of the church at Tavsan is noteworthy, for here Ruggieri has architecture and fresco to work with, even if it is fragmentary (pp. 165-88). In this case, he is able to argue for a historical and religious context that inflected the decoration and building at a site, a possibility that eludes him, through no fault of his own, in these pages generally. But at Tavsan, frescoes show long-term engagement with Christian history and hagiography of the eastern Mediterranean generally. The decoration comprises four layers, but the fragmentary quality of the frescoes makes dating and identification in some cases very difficult. The frescoes appear to date from the sixth to the eighth century, though Ruggieri is not certain himself, it seems, of the chronology, and he offers no firm commitment that way for his dating (the dating is based on palaeography, as well as style of art and architecture). The identity of most of the figures can be ascertained, often through inscriptions, and the scenes include an Annunciation on the last layer at the east end, as well as clusters of figures, like Christ Emmanuel and John the Baptist on the south wall and a passage with three standing saints, George, Theodore and Abgar, in the southwest corner. Here in these two programmes, represented by different fresco campaigns, Ruggieri perceives positions of Monophysites and Orthodox. Abgar is the most striking figure by far, since he is seldom represented in monumental painting, and through his presence, one sees the most persuasive element of a Monophysite programme in this Carian church. The presence of such a programme is not difficult to accept, in fact, as sixth-century sources indicate the activities of that confession in the region. And Abgar's role as identity marker for the Syriac church is evident in sources regarding the history of the Edessan church, and one can point to the recent uncovering of early medieval frescoes, including Abgar, as Deir al-Surian in Egypt [see K.C. Innemée, L. Van Rompay and E. Sobczynski, "Deir al-Surian (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and Manuscripts," *Hugoye* 2/2 (1999): http://syrcom.cua.edu/Hugoye]. But Ruggieri also puts forward the possibility of Abgar as model of conversion, and this model, too, had relevance in the sixth century when Orthodoxy was forcibly spread through the region. Abgar might also be said to relate to royal and aristocratic desire for models of conversion, as the Christian and Roman worlds forged a single new identity in the course of Late Antiquity [see A. Mirkovic, *Prelude to Constantine: The Abgar Tradition in Early Christianity*, Frankfurt 2005, for example]. However ambiguous the context of its commissioning, the programme is highly unusual and could well be the earliest extant representation of the converted king.

Another vertical exploration, as it were, is offered in the fourth chapter in which Ruggieri examines the hagiography of a local saint, Eusebia-Xenia, for

light it shines on the urban and social landscape of her adopted home, Mylasa. This approach is not novel, and it does reveal the shortcomings of the evidence available, for however sensitive one is to the rhetoric of a hagiography's workings, it can say only so much, or it can be understood by *us* to say only so much, about that world outside of itself as text. Just the same, the apparent date of composition is early, perhaps ca. 500, and Ruggieri does an admirable job of making the best possible case for a collation of sources, as he puts it, to provide an historical framework of Mylasa's development into an entirely "orthodox" and medieval city. The hagiography is another example of the linguistic nimbleness necessary to access this cosmopolitan book and its 2003 predecessor. Here, Jeffrey Featherstone has translated the hagiography from Greek into English.

In the final chapter, Ruggieri synthesizes all of these threads running through the exposition and examination of his material, all the while recognising its provisional nature in light of other methods that with further study can yet illuminate the material more clearly. Cautious but still committed to the necessity of expanding the archaeologist's purview, he discusses the usefulness of geo-archaeology, ecosystem study and epidemiology for understanding the changes, collapses and survivals in Late Antique and Byzantine Caria. One might ask even for a little more self-insertion of the archaeologist into the landscape, because like an anthropologist the subject of his or her study is inevitably changed by the presence of the scientist and the questions posed. In this book, modern Caria emerges only as a barrier, in its touristic excesses, to historical study. The coastal areas have been blighted, one reads here, and so the interior is a better, truer object of study. But that reality could also be addressed in ways as interesting as other aspects treated in his guise of a conclusion. Perhaps the self-interest of the archaeologist and the connections of his or her interventions to the places of study could also be considered in future volumes, along the lines found in P.M. Costa and A. Ricci, *Tra passato e presente: progetti di archeologia al Liceo Italiano I.M.I di Istanbul*, Istanbul 2005. Especially in light of recent tragedies, how does a twenty-first century westerner work and interact with, in this case, Turks, and what does it mean for his or her studies? In any case, one does hope for future volumes, for this book and its predecessor advance our understanding of this corner of Asia Minor immeasurably, and by extension expands our knowledge of, and approaches to, the Byzantine world generally.

G. Peers

INDICATIONES

BARSANUPHIUS and JOHN, *Letters from the Desert. A Selection of Questions and Answers*, trans. and intr. by John Chryssavgis, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2003, pp. 213, $ 15.95.

Of the Two Old Men of Gaza — Barsanuphius, known already in his lifetime as the "Great Old Man", and John "the Prophet", called "the Other Old Man" —

not enough has been written, so that those who discover them for the first time may wonder whether they are not contemporaries after all. In part this is due to their personal balance, in part to the Palestinian Christianity within which they operated. The world of these two desert Fathers, while it relays important information about their soul, helps bring them close to our concerns, with problems which often sound modern and with answers which still are useful. It is also unusual in various ways. In this way, both their peculiarities as well as the general characteristics of Palestinian monasticism come to the fore. For one thing, they communicated only in epistolary form with those who sought them in their woes; for another, they remain down-to-earth. It is remarkable that they seem to have steered adrift of the controversies that were rocking Palestinian monasticism, if we keep in mind the Second Origenist crisis (see pp. 45, 51; cf. the review in OCP 67, 2001, 541-543).

Barsanuphius was born in Egypt but went to Palestine and settled in the region of Thavatha where he led the life of a recluse (p. 10). One of the monks, Abba Seridos, acted as an intermediary between him and those who sought him for advice (p. 11). When Barsanuphius decided to lead a life of complete silence, Dorotheus left that community but still raised about 100 questions (p. 17). One should not neglect the latter's influence on the first generations of Jesuits (pp. 17f). Chryssavgis aptly summarizes the teaching contained in these letters under twelve headings: 1. continual vigilance (pp. 27f), 2. "violence in all things", with a reference to Mt 11:12, "the kingdom of heaven is taken by force" (pp. 28f); 3. the gift of discernment, necessary to do justice to the difference of people and circumstances, and explained in terms of a knowledge which is more intuitive than analytical (pp. 29f); 4. the way of humility (p. 30), of which it is said that the self-emptying of humility resembles death, because one needs to be empty in order to learn something new; 5. gratitude in all circumstances, of capital importance in Barsanuphius; 6. heavenly joy (p. 31); 7. labour for love (p. 31), which finds its test in bearing one another's burden (p. 32); 8. obedience as what unites not only elder and disciple, but also the whole community (pp. 33-35); 9. the virtue of *apsepheston*, or not reckoning oneself as anything (pp. 35f); 10. the readiness to assume personal responsibility, rather than blaming others (pp. 36f); 11. praying without ceasing (pp. 37f); and 12. learning how to weep (pp. 38f), a throwback to the second beatitude, the editor could have added, particularly cherished among monastics.

In a nut-shell, one may say that Barsunaphius and John the Prophet have a differential spirituality, as is evident from their *Prologue*: by laying bare the vast difference in audience to which the answers have been directed, the authors warn that not all their counsels are suitable for everyone (p. 58). When, concerning the eucharistic fast, Barsanuphius counsels the middle way, the more interesting detail is that the one seeking advice gives us the impression that receiving communion daily might well have been a distinct possibility, since the abba in no way corrects him on this point (p. 104). Illness is described as a substitute for fasting (p. 80), and one is inadvertently reminded of St Theodosius, disciple of St Theodore, disciple of Barsanuphius. Remarkably, the Other Old Man confirms

the same lesson, encouraging his questioner to eat in his illness so long as he avoids waste or indulgence (pp. 81f). As for driving out inappropriate thoughts during prayer Barsanuphius suggests invoking God's name for help rather than actively fighting against the unwanted thoughts since they lie beyond the person's control (pp. 129f). Again, as with the Syriac word *abila* for monastics, the word here used is "those who mourn" (p. 164).

A list of the Dates of the Desert Fathers on pp. 55f and a useful map of the territory referred to on p. 213 enhance the value of the work. The editor frankly adopts Western terminology, such as Sacraments (on p. 39), though mysteries is used too (p. 41), and adopts indifferently the language of spiritual direction, guidance and paternity (p. 16). A word of thanks goes to John Chryssavgis for rendering the two Grand Old Men readable.

E. G. Farrugia, S.I.

BROTTIER, Laurence, *Figures de l'évêque idéal*. Jean Chrysostome, *Panégyrique de Saint Mélèce*. Jean Damascène, *Panégyrique de Sain Jean Chrysostome*, Les Belles Lettres, Paris 2004, pp. 224, € 17,00.

Questo volume contiene, in traduzione francese dal greco, due panegirici: il primo tenuto da s. Giovanni Crisostomo per commemorare s. Melezio, vescovo di Antiochia († 381); il secondo, tenuto da s. Giovanni Damasceno in onore di s. Giovanni Crisostomo († 407). Poiché il primo discorso fu pronunciato nel 386/87, mentre il secondo verso il 725, quasi duecentocinquant'anni separano i due testi. Molti cambiamenti nel frattempo erano avvenuti: nel 630 Gerusalemme e la Palestina-Siria erano state conquistate dagli arabi di religione islamica. La curatrice del presente volume, non solo ci dà la traduzione dei due panegirici, ma con accurate introduzioni e note ricostruisce il contesto storico e religioso entro cui inquadrare le tre figure che, come autori o come destinatari, occupano la scena: Melezio, Giovanni Crisostomo e Giovanni Damasceno. Dei tre, quello più contestato, già durante il suo episcopato, fu Melezio, la cui l'ortodossia nicena non fu riconosciuta dall'ala più intransigente, legata ad Atanasio di Alessandria. In realtà, Melezio aderì sinceramente all'*homoousios* di Nicea, ma ebbe la sfortuna di essere vescovo di Antiochia in un momento estremamente confuso, dove almeno quattro fazioni si contendevano il diritto di rappresentare l'ortodossia. Giovanni Crisostomo, nativo di Antiochia e poi presbitero di quella città, non ha mai esitato a vedere in Melezio un campione della vera fede nicena. Anche il Crisostomo, divenuto poi vescovo di Costantinopoli, non ebbe vita facile, e quello che più sorprende è l'ostilità che gli venne proprio dall'ambiente ecclesiale. Morto in esilio, solo nel 438 le sue spoglie poterono rientrare trionfalmente a Costantinopoli, a richiesta del patriarca Proco e su ordine dell'imperatore Teodosio II. Giovanni Damasceno, da parte sua, ebbe a subire le restrizioni della dominazione araba.

Laurence Brottier è molto attenta nell'evidenziare nei due panegirici, oltre al contesto storico, l'uso della retorica antica, applicata dai nostri due autori non

pedissequamente, ma con quella creatività e quella novità che deriva dal soggetto trattato. Infatti, l'elogio di un santo non è mai fine a se stesso, ma serve a glorificare Dio e a suscitare negli ascoltatori il desiderio di imitarne le virtù. L'immagine ideale del pastore, quale appare da questi panegirici, è sempre proiettata sullo sfondo dell'ideale ascetico-evangelico e monastico in particolare. I santi vescovi sono una luce per il popolo loro affidato, sono cioè "illuminatori", perché per primi si sono lasciati illuminare dalla luce di Cristo e della sua parola, attuando la necessaria armonia tra parola e azione, tra fede professata e vita vissuta.

Il volume contiene due interessanti "annessi": il primo riguarda «Melezio e l'ortodossia» (pp. 113-116). In effetti, mentre Giovanni Crisostomo pone Melezio tra i santi vescovi, Epifanio di Salamina lo mette tra gli eretici, a motivo della sua esegesi di Pr 8,22. A questo riguardo, sono riportati due passi, uno di Sozomeno, *Storia ecclesiastica* 4,28,5-9, l'altro di Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* 2,31,6-8, dove questi storici antichi difendono l'ortodossia di Melezio. Il secondo annesso riguarda «la traslazione delle reliquie di san Giovanni Crisostomo» (pp. 117-123), avvenuta, come già ricordato, nel 438. Sono riportati passi di Socrate, di Teodoreto e di un *Encomio per la traslazione*, tra quelli editi da F. Halkin in *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*, Bruxelles 1977.

Questo libro costituisce anche un utile strumento di lavoro, essendo accompagnato da una buona bibliografia e da ben cinque indici: quello biblico, quello delle opere citate di Giovanni Crisostomo e di Giovanni Damasceno, l'indice dei nomi di persona e un indice tematico. Se un appunto si può fare a questo eccellente volume, esso riguarda la disposizione delle note, che sono messe tutte alla fine (pp. 125-180), cosa che rende assai malagevole la loro consultazione.

E. Cattaneo, S.I.

BUDDE, A., *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* [Jerusalemer Theologisches Forum 7], Aschendorff V., Münster 2004, pp. 679, € 59,00.

Der Autor ist bereits mit mehreren wichtigen liturgiewissenschaftlichen Publikationen an die Öffentlichkeit getreten. Mit seiner an der Universität Bonn eingereichten Dissertation hat er nun seinen bedeutsamsten Beitrag zur ägyptischen Überlieferung der Basilius-Anaphora vorgelegt, reich an neuen Informationen und Einsichten über den ägyptischen Zweig dieser Anaphora. Die klare Grundkonzeption aller Kapitel: Struktur-Analyse als Einleitung, Text-Analyse als Kern, Ergebnisse als Zusammenschau, ist besonders hervorzuheben.

Nicht minder bestrickt der *Ansatz* der Text-Analyse, wenn danach getrachtet wird, "Vers für Vers" die Aussagen philologisch, historisch und theologisch zu sichten (p. 207). Insbesondere die philologischen Angaben, aber auch Buddes theologische Reflexionen liest man mit großem Interesse und Gewinn.

Der Zugang zu den Texten, auf einer Seite die griechische und sahidische Version in 2 Kolumnen, auf der gegenüberliegenden Seite die bohairische Ver-

sion mit deutscher Übersetzung, ebenfalls in 2 Kolumnen, zudem eine durchlaufend numerierte Gliederung des Textes in Verse erlaubt einen unmittelbaren Textvergleich. Zunächst stellt die Textedition der griechischen, sahidischen und bohairischen handschriftlichen Überlieferung eine erhebliche Leistung dar. Jedoch ist dabei festzustellen, daß Budde den Ermessensspielraum bei der Editionstechnik meines Erachtens zu sehr ausgereizt hat. Budde führt bei seiner Edition, was ausführlichst dargelegt wird, mehrere Neuerungen ein, die bei genauerem Hinsehen darauf hinauslaufen, daß sie letztlich nicht nur die bisherigen wissenschaftlichen Gepflogenheiten unterlaufen, sondern seinen griechischen Text an vielen Stellen nicht zitierfähig macht. So wird uns z.B. mitgeteilt, daß *keine kritische Edition* angestrebt wird, sondern *eine vergleichende Edition* (pp. 59-60, 63).

Budde teilt uns zwar mit, daß das *Euchologion* nach dem *Cod. Paris. gr. 325* (= P) die Grundlage für die griechische Textedition bildet. Bei der Wiedergabe der Texte der *Euchologien* wird jedoch diese Textgrundlage wieder aufgehoben, dabei z.B. duch *die Integration von Textvarianten*, oder durch Einschübe *von Auszügen aus anderen liturgischen Textgattungen*, wie z.B. *Diakonika*, die hypothetisch plaziert werden. Diese Einfügungen von Varianten, *ganz gleich welcher Provenienz*, werden durch «...» markiert. (Daß es sich dabei *auch um Textergänzungen aus den Diakonika* handelt, wird erst nach sehr zeitraubendem Nachschlagen überhaupt klar!) Die Fusion unterschiedlicher liturgischer Textgattungen ist äußerst problematisch und die Überfrachtung der Textgrundlage mit Varianten erschwert den Zugang zu den beiden wichtigsten griechischen Codices des 14. Jh.s außerordentlich. Vor allem wird, und das wiegt besonders schwer, eine *hypothetische* Textgrundlage erstellt, die so an keinem Ort und zu keiner Zeit als liturgisches Formular benutzt wurde!

Buddes Editionstechnik beruht auf der problematischen Prämisse der *"formalen Gleichwertigkeit aller Zeugen"* (p. 67), jedoch ist man bei Texteditionen *noch niemals* von der "Gleichwertigkeit *aller* Zeugen ausgegangen". Ferner ist es Buddes Absicht (pp. 60-62, 66), "eine Neuedition" vorzulegen, *"die auf alle Korrekturen verzichtet"* (!), was es in dieser Form noch nie gegeben hat. Es ist durchaus möglich, sich für eine "diplomatische" Edition zu entscheiden, jedoch müssen dann im kritischen Apparat die Korrekturen notiert werden, um eine *verständliche* Textgrundlage herzustellen, was Budde unbeachtet ließ.

Bereits die ältesten griechischen Hss, die auf uns gekommen sind, wie z.B. der *Kacmarcik-Codex*, lassen deutlich erkennen, daß man der griechischen Sprache nicht mehr wirklich mächtig war, was zu zahlreichen Fehlern in den Hss führte, wobei teilweise schlichtweg unsinnige Lesarten anzutreffen sind, die nichts mit einer Sprachentwicklung des Griechischen zu tun haben.

Es wären zwei Möglichkeiten der Textedition offengestanden: den Text des *Paris. gr. 325* so wie er ist, wiederzugeben und im kritischen Apparat mit *"lege"* die notwendigen Korrekturen zu notieren, oder aber *offensichtliche* Verschreibungen und Fehler bereits im Textkorpus zu korrigieren, dabei *mit Vermerk* der exakten Schreibweise der Hs im krit. App., so wie das allgemeinen üblich ist.

Die von Budde vorgeschlagene Edition impliziert: (1) Der griechische Text kann oftmals nicht so zitiert werden, wie er bei Budde vorliegt. (2) Wenn man die griechische Textgestalt zitieren möchte, hat man die Korrektur des Griechischen selbst vorzunehmen, um an einigen Stellen *einen verständlichen Text* zu bieten. (3) Jedem, der mit der Edition Buddes arbeiten möchte, wird eine an sich unnötige und zeitraubende Arbeit aufgebürdet: man hat z.B. herauszufinden, welcher Natur die Textergänzungen sind (nämlich aus den Euchologien oder den Diakonika), was endloses Nachschlagen erfordert.

Abschließend ist zudem nochmals hervorzuheben, daß Budde eine *hypothetische* Textgrundlage geschaffen hat.

Die formalen Fragen, die mit dieser problematischen Editionstechnik einhergehen, finden ihr exaktes Spiegelbild (1) in der Darstellung des *Status quaestionis* (pp. 13-34) und (2) seiner Integration im Kommentar. Auch hier folgt Budde nicht den üblichen Grundsätzen einer sachlichen Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Forschung, mit einer klaren Trennung von Forschungsergebnissen, die *wesentlich* zu unserem Kenntnisstand der *Basilius*-Anaphora beigetragen haben, und zweitrangigen Beiträgen.

Buddes Einleitung über die wichtigsten Forschungsarbeiten zur Basilius-Anaphora ist höchst unausgewogen, wie z.B. das Fallenlassen eines Forschers vom Rang eines W. Macombers zeigt, der bei der Basilius-Anaphora gewiß nicht einfach übergangen werden darf, denn immerhin war es Macomber, der einen der beiden wichtigsten griechischen Codices der *ägyptischen* Basilius-Anaphora, nämlich den sog. *Kacmarcik-Codex entdeckt hat!* Zudem führt der feststellbare Ausschluß vorangegangener wissenschaftlicher Erkenntnisse bzw. ein inadäquater Einbezug des *Status quaestionis* in Buddes Kommentar zu der zentralen Frage: Ä*ndert das unser Bild von der Basilius-Anaphora* und anderer Anaphoren, die von Budde angeführt wurden? Diese Frage ist entschieden zu bejahen.

Die großen Vorzüge Buddes liegen in der Aufarbeitung der *ägyptischen* Traditionsstränge der Basilius-Anaphora. Bei der Integration der anderen Redaktionen dieser Anaphora, aber auch weiterer östlicher Liturgien hat sich Budde zu weit und wohl auch etwas zu voreilig hinausgewagt, insbesondere bei den syrischen und armenischen Überlieferungen. Dies bezieht sich auf die Entwicklung der jeweiligen Bekenntnisformen, die Taufgebräuche und die Anaphoren, die von Budde nicht immer richtig eingeordnet wurden, was meist auf einen inadäquaten oder fehlenden Einbezug vorangegangener Forschungsergebnisse zurückzuführen ist. Blickt man jedoch auschließlich auf *die ägyptischen Überlieferung* der Basilius-Anaphora, so ist abschließend festzustellen, daß Budde dabei eine außerordentlich wichtige Darstellung vorgelegt hat, die von einer hohen Sensibililtät für rituelle Zusammenhänge durchdrungen ist. Außerdem zeugt seine Dissertation von einer großen Fähigkeit der intellektuellen Verarbeitung liturgischer Überlieferungen. Somit wären die technisch nicht ganz geglückte Erstellung der Textgrundlage und die anderen Mängel eigentlich zu vermeiden gewesen.

G. Winkler

CARPINELLO, Mariella, *Données à Dieu*. Figures féminines dans les premiers siècles chrétiens [Spiritualité orientale 78], Éd. Monastiques, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2001, pp. 411, € 22,90.

Il testo che qui presentiamo è la traduzione francese ad opera di Daniel Demongeot dell'italiano *Libere donne di Dio* (Mondadori, Milano 1997), che non ha potuto essere discusso su questa rivista. Per l'interesse del testo segnaliamo ora la versione francese. Sano femminismo e serio storicismo guidano l'Autrice nell'affrontare l'agiografia muliebre dei primi secoli cristiani. Ella rivisita infatti persone concrete, che eccellono egualmente in femminilità e in solida ascesi. Parte da Tecla di Iconio, il culto della quale è diffuso dagli *Atti di Paolo*, apocrifo del secondo secolo. Per lei, come per altre donne, trattate nel libro, l'incontro con un maestro di spirito è decisivo. Per Tecla è Paolo di Tarso; per l'emula Macrina è Gregorio di Nyssa; per Olimpia è Giovanni Crisostomo; per Sincletica è Antonio Anacoreta. Per la copta Maria è suo fratello Pacomio, padre del cenobitismo. Per Maria, la peccatrice, è l'abate Zosima. Per Margherita, che cambia nome in Pelagia, è il vescovo Nonno. Lei, da parte sua, imita la virilità e il coraggio di Nonno, cambiando la desinenza del nome in o, [Pelagio], per essere accolta in un cenobio maschile (p. 197). Taide ha per guida Pafnuzio. Il monaco Abramo è tutore dell'orfana del fratello. Vuole salvare la fanciulla da un matrimonio precoce, e destinarla al monacato. La isola in una celletta e, attraverso una feritoia, le insegna a leggere la Bibbia. Ma un monaco vagabondo, s'innamora della ragazza, che acconsente e fugge. Abramo la cerca dappertutto. Finché, trovatala, racconta che Gesù ha permesso a una peccatrice pentita di lavargli i piedi con le sue lacrime e di asciugarli con i capelli. E la nipote accetta di cuore l'anacoresi. Marcella ha per guida Girolamo. La giovane matrona romana ha ricchezze e potere. Suo marito è morto, appena pochi mesi dopo le nozze. Vari pretendenti la chiedono in sposa. Marcella è intelligente, colta e volitiva. "Girolamo, il più temerario polemista del secolo, adotta grande prudenza nel trattare con lei" (p. 213). Attorno a Marcella si raccolgono "monache", di cui ella è modello e sprone: Albina, madre di Marcella, Lea, Feliciana, Asella, Marcellina, Paolina e Principia, Paola e le sue figlie Eustochio e Blesilla. Lea muore nel 384. La lettera di condoglianze per Lea, che Girolamo scrive a Marcella, impiega la prima volta, nella letteratura latina cristiana, il termine "monastero", applicato alla villa di Marcella sull'Aventino. Quando Girolamo si stabilisce a Betlemme, Paola e sua figlia Eustochio lo seguono. Marcella invece rimane a Roma, affrontando l'invasione di Alarico. Muore invitta. Anche a Paola la vedovanza ispira il distacco dai beni terreni. Per lei, l'incontro con Epifanio di Cipro, è decisivo, salvo quando lo sostituisce Girolamo. Il dalmata teme che gli tolgano Eustochio, cui scrive un trattato apologetico sulla verginità. Riesce a conquistare anche la sorella di Eustochio, Blesilla e, quando Blesilla muore, la madre di lei, Paola, riceve una lettera quanto mai rivelatrice dell'intransigenza di Girolamo. Da Roma, parte per la Palestina Melania l'anziana, sotto la guida spirituale di Rufino di Concordia. Sua madre Paola la segue e morirà a Betlemme, fedele a Girolamo, che grazie a lei "riuscirà a vivere in maniera stabile la condizione del monaco" (p. 277). Paola ha

costruito un monastero femminile e uno maschile. In quest'ultimo, insieme a Paoliniano, Vincenzo e ad altri monaci, vive e studia Girolamo. Discepola di Girolamo è anche Fabiola, che dalla Palestina rientra a Roma nel 395. Quando Melania la giovane, nipote dell'anziana, parte con il marito Piniano per Alessandria, Rufino di Concordia li accompagna. Muore però durante la traversata, l'anno 411. I coniugi giungono in Numidia. Incontrano a Tagaste Agostino e Alipio. Fondano due monasteri, uno maschile e uno femminile. Melania la giovane e il suo sposo Piniano, che da tempo praticano la castità, vanno a vivere ciascuno in un monastero diverso. Si incontrano di nuovo, quando partono insieme alla volta di Alessandria e della Palestina. Melania la giovane muore a Gerusalemme nel 439, dopo avere incontrato a Costantinopoli Eudocia imperatrice. Un'altra donna che si offre a Dio è l'intrepida pellegrina ai luoghi sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento, l'ottima scrittrice, Egeria. Ne trova l'ammirevole resoconto di viaggio Gian Francesco Gamurrini l'anno 1882 in un manoscritto acefalo della Biblioteca della Fraternità dei Laici di Arezzo. Di lei la Carpinello loda la femminilità coraggiosa e la straordinaria capacità di valicare barriere culturali nell'approfondimento cristiano. Un ultimo capitolo del libro si occupa di due donne della Gallia cristiana, Cesaria l'anziana e Cesaria la giovane. L'anziana è la sorella di s. Cesario di Arles, ed è l'abbadessa del monastero femminile da lui fondato. Per tale istituzione Cesario ha scritto precise regole per le vergini.

Un libro interessante, sereno e documentato, raccomandabile a uomini e donne per una maggiore mutua conoscenza della santità cristiana degli uni e delle altre.

V. Poggi, S.I.

CLOWES, Edith W., *Fiction's Overcoat: Russian Literary Culture and the Question of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, NY and London 2004, pp. 246, $ 45.00.

This study offers a refreshing re-reading of the history of Russian philosophy, approaching the subject from the various literary genres that have been used in the attempt to convey philosophical truth. The title of the work alludes to the famous, but yet undocumented, remark attributed to Dostoevsky that he and his generation of writers all "came out from Gogol's 'Overcoat'", a reference to the notable (1842) short story of the same name.

Russian cultural history has been notable for its marked ambivalence toward modern Western philosophy and its prevailing empiricist and rationalist mode of discourse. At the hands of philosopher-literary and cultural critics, an emphasis on the concrete and the intuitive, with direct reference to material, social reality and historical events, has emerged in the fashioning of the categories of Russian philosophizing. The author's selection of Russian philosophers can only serve to confirm this thesis. These include Chaadaev, Herzen, Kireevsky, and Dostoevsky from the "pre-history" of formal Russian philosophy to Solovyov, Shestov, Rozanov, and Berdiaev during its flowering before the world scene along with Losev,

Platonov, and Pasternak during the tragic years of its nadir during Soviet ideological rule. Apart from the last two and Dostoevsky, who are novelist philosophers, and Solovyov, who was the true "master" of systematic Russian philosophy, the rest might be characterized as incisive, "aphoristic" philosophers. Notably, an overview of the corpus of such systematic philosophers as Bulgakov, N. O. Lossky, Frank, and Karsavin is pointedly omitted from consideration.

This observation brings out an important point. The author seems more engrossed in the form of Russian philosophy than in its matter. Not incidentally, this is only confirmed in her treatment of the "systematist" Solovyov in which so many of his positive philosophical insights seem to receive scant treatment in comparison with his style and penchant for poetry.

This material criticism notwithstanding, the work is highly recommended for its engaging reading. At the same time, the challenge before any historian of Russian philosophy in elaborating on it remains the same, namely, fully integrating its form with its matter.

R. Slesinski

CRISTINA DI LAGOPESOLE, *Flos Sanctorum.* Peregrinatio per annum, Pietro Lacaita Editore, Manduria – Bari – Roma 2005, pp. 948, € 50,00.

È proprio vero che la dimensione religiosa rende sacro il tempo. "Non vi fate illusioni; non ci si può prendere gioco di Dio. Ciascuno raccoglierà quello che avrà seminato. Non stanchiamoci di fare il bene. Se infatti non desistiamo, a suo tempo mieteremo" (Gal 6,7-9). Il calendario non è fatto soltanto per ricordarci tempestivamente impegni, appuntamenti o scadenze importanti A questo basta l'agenda, che oggi può anche essere elettronica, efficace per evitare spiacevoli dimenticanze o a tralasciare occasioni preziose. Questo calendario agiografico, *Flos sanctorum;* santifica il tempo, ricordandoci ogni giorno santi o sante di cui ricorre la memoria o la festa. Lo ha redatto una poetessa eremita dei giorni nostri, Cristina Christodoula, o Serva di Cristo, che non tramanda neppure il suo cognome. Ma si presenta come Cristina di Lagopésole, dal luogo del suo romitorio, Castel Lagopésole, frazione del comune di Avigliano in provincia di Potenza. Il titolo di *Flos Sanctorum* ricorda un'opera della fine del Cinquecento, redatta dal gesuita Pedro de Ribadeneira; noto per la prima biografia del fondatore dei gesuiti, Ignazio di Loyola. Ribadeneira pubblicò fra il 1599 e il 1602 due volumi di *Flos sanctorum o libro de las vidas de los Sanctos.* L'originalità del *Flos Sanctorum* di Cristina di Logopesole sta a nostro parere nella sua concretezza poetica. Il santo del giorno non è trattato con dovizia di particolari; con appesantimento di bibliografia e commento critico. Ma la sua figura e le caratteristiche che lo rendono diverso dagli altri santi, sono espresse in versi sciolti che non superano il limite massimo di due pagine largamente spaziate e sono alla portata del comune lettore. Leggo per esempio da una strofa dedicato a s. Francesco d'Assisi: "S'apre la notte e tu luci; Francesco/ serafico giglio; crogiuolo di fede, stipite di carità,/ cavaliere della speranza; amigdala santa;/ si chiude il cuore in Cristo

pensandoti; o nido di pace." (p. 657). Mi piace constatare che le strofe della poetessa si soffermano anche su santi orientali, come Afraate il Siro, Antonio Abate, Antonio di Lérins (che già nel 434 aveva scritto un santorale, *Communitorium*, per ogni giorno dell'anno), come Basilio il Grande, Giovanni Climaco, Giovanni Damasceno, Gregorio di Narek, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Ilario di Poitiers, Macario l'Egiziano, Massimo il Confessore, Saba, fondatore della Grande Laura, Sincletica ecc. L'Autrice scrive i suoi versi non solo su questi santi orientali, che si trovano nel calendario della Chiesa Latina. Ma il suo *Flos sanctorum* comprende pure santi orientali di altre Chiese. Vi si trovano infatti un santo della Chiesa Assira di Oriente, come Giovanni di Dalyatha (p. 206), Neomartiri delle Chiese di Russia e di Ucraina (p. 99), Santi ortodossi come Eufrosinija di Polozk (pp. 342-343), Gregorio Palamas (p. 759), Serafino di Sarov (p. 44) e Sergio di Radonez (p. 630). Ecco perché questo calendario ha una larga visione ecclesiale. Con la p. 893 inizia una serie di icone intitolata Revelatio, dal nome dell'ultima. Sono dodici, ciascuna con nome latino: Visio, Aedificatio, Demonstratio, Inthronisatio, Consecratio, Evangelisatio, Inspiratio, Figuratio, Commendatio, Gradatio, Traditio, Revelatio. All'inizio di questa mistagogia iconografica c'è un'Invocatio per ottenere la grazia di una corretta lettura. Alla fine, un' Adnotatio rivela il nome dell'iconografo e informa che gli originali riprodotti sono stati eseguiti secondo la divina proporzione o sezione aurea e che gli originali sono conservati nel santuario del *Divino Crocifisso* di Castel Lagopésole. Siamo in contesto cristiano genuinamente orientale. Del resto i versi per Eufrosinija mi sono piaciuti più di tutti. Segno che la musa della poetessa ha ispirazione ecumenica. Congratulazioni.

V. Poggi, S.I.

DE BIANCHI, Alessandro, *Viaggi in Armenia, Kurdistàn e Lazistàn*, a cura di Mirella Galletti, Argo, Lecce 2005, pp. 225, € 16,00.

Mirella Galletti (G.) è autrice di numerosi studi di curdologia, basti ricordare, tra i suoi lavori più recenti scritti in italiano, la ben documentata *Storia dei curdi* (Jouvence, Roma 2004, pp. 404), il volume *Cristiani del Kurdistan* (Jouvence, Roma 2003, pp. 336), e la raccolta di saggi *Incontri con la società del Kurdistan* (Name, Genova 2002, pp. 251). In altri suoi contributi la G. mostra interesse per le notizie sul mondo curdo sparse nella letteratura odeporica e per le testimonianze lasciate dagli Europei che, per vari motivi, si trovarono a percorrere terre abitate da Curdi. È questo il caso, per esempio, di "Kurdish cities through the eyes of their European visitors", pubblicato in *Le relazioni tra Italia e Kurdistan*, numero monografico di *Quaderni di Oriente moderno*, n.s. 20 [81] (2001) fasc. 3, (pp. 109-148), oltre che dell'articolo "Curdi e Kurdistan in opere italiane dal XIII al XX secolo" — originariamente edito in *Oriente moderno* 58 (1978) pp. 563-596 e ora ristampato in versione aggiornata nel numero citato di *Quaderni di Oriente moderno* (pp. 1-108) — nel quale l'autrice passa in rassegna le fonti italiane sui Curdi e la loro terra a cominciare da Marco Polo.

In entrambi questi articoli la G. tratta dell'opera di Alessandro De Bianchi (De B.), composta a Costantinopoli nel 1859 e pubblicata a Milano nel 1863, rilevandone il valore letterario e documentario, tanto da definirla "il canto del cigno della letteratura italiana sul Kurdistan", poiché non vi saranno altre pubblicazioni di così alto livello, con descrizioni così vivaci delle società e degli usi di quelle terre lontane e con valutazioni politiche e geo-strategiche così puntuali. È certamente questa una delle ragioni che hanno sollecitato la G. a curare una nuova edizione dei *Viaggi* di De B. per i tipi della casa editrice Argo.

Il testo viene ristampato nella forma in cui si legge nell'edizione originale ed è seguito da un breve *Glossarietto* (pp. 317-318), utile per chiarire alcuni termini geografici, amministrativi e religiosi, e da un *Indice dei nomi e dei luoghi principali* (pp. 319-321). Al testo del De B. è stata, inoltre, premessa una *Introduzione* (pp. 5-17), che illustra la figura dell'autore, la sua carriera e ne presenta l'opera.

Alessandro Bianchi, — il "De" anteposto al cognome è un'aggiunta posteriore e nell'edizione del 1863 compare sempre minuscolo, mentre nella ristampa si è scelto di scriverlo maiuscolo, come figura nel foglio matricolare — si presenta nel frontespizio della prima edizione dei *Viaggi* come "Dottore in Legge, Capitano nell'Esercito Italiano (22.mo Reggimento di fanteria) e già Ufficiale Ottomano". Nato a Mantova nel 1831, egli si era, infatti, laureato in Legge a Pavia nel 1854 e, successivamente, aveva trovato rifugio nell'impero ottomano, sottraendosi in questo modo alla repressione austriaca seguita alla sua non ben chiara attività di patriota. Partecipò alla campagna di Crimea e Anatolia, ottenendo il grado di ufficiale superiore d'artiglieria. Rientrato in Italia, prese parte alle guerre per l'unità nazionale e all'occupazione di Roma, servendo nell'esercito del regno fino al 1892, quando fu congedato con il grado di maggiore. Morì a Brescia dieci anni più tardi.

L'opera di De B., svolgendosi attraverso Armenia, Kurdistan e Lazistan, si snoda lungo l'itinerario di un viaggio nel quale in realtà l'autore fa confluire informazioni di varia natura raccolte nel corso di più missioni compiute in quelle regioni in epoche diverse al servizio dell'impero ottomano. Fu lo stesso De B. a volere che il suo lavoro apparisse come la descrizione di un viaggio. Egli, infatti, afferma: "Avrei potuto dare un ordine maggiore alle cose trattate, qualora avessi scomposti gli appunti fatti per via di successione sui luoghi ed a seconda dei giri impostimi dal servizio; ma se il lavoro sarebbe apparso più omogeneo in questo modo, non avrebbe più potuto servire di guida direttiva a coloro che amano conoscere la graduata progressione di un viaggio".

L'autore lamenta le circostanze precarie in cui la sua condizione di militare in missione lo costringeva a viaggiare, consentendogli di fermarsi solo dove la sosta era richiesta dal servizio, anziché nei luoghi che la sua curiosità di viaggiatore colto avrebbe voluto esplorare. La dura vita del soldato gli impediva inoltre di annotare con l'agio dovuto le osservazioni che veniva via via facendo e, d'altra parte, l'assenza di "biblioteche europee" nell'impero ottomano, unita alla difficoltà di accesso per gli stranieri a quelle annesse alle moschee, rendeva impossibile "consultare autori su materie analoghe, talché mi veggo costretto — afferma — a fare assegnamento sui soli studii fatti in tempi da molto trascorsi, ovvero

a ricorrere a' miei libri particolari". De B., infatti, non si limita a registrare ciò di cui egli stesso è testimone, ma tiene conto anche di quanto altri hanno scritto sulle regioni che egli va percorrendo e, oltre a opere conosciute in Europa, come il *Voyage* (1819, tr. it. 1820) dell'ufficiale britannico William Heude, la *Storia della regione del Kurdistan* (1818) del domenicano Giuseppe Campanile e le osservazioni circa i Yezidi del missionario Maurizio Garzoni, la sua dimestichezza col turco gli permette di consultare anche fonti solitamente ignorate dagli Europei, come il viaggiatore turco Evliya Çelebi, più volte citato nel corso dei *Viaggi*. La sua opera diventa così una sorta di dialogo con gli scritti dei predecessori di cui non solo riprende e cita passi, ma sovente discute le opinioni divergenti, come fa, per esempio, riguardo alla religione dei Yezidi o alla lingua curda. Per di più egli mantiene sempre una notevole indipendenza di giudizio, come laddove valuta il numero dei Curdi presenti nell'impero ottomano "a poco meno di tre milioni" a fronte di una cifra ufficiale che si aggirava attorno al milione.

Inoltrandosi, dunque, per quelle terre come nello svolgimento di un viaggio, l'autore ne descrive l'ambiente naturale, le città, le rovine causate dalle guerre russo-turche, il paesaggio umano costantemente caratterizzato dalla coesistenza di diverse etnie, per cui procedendo dall'Armenia al Kurdistan, si prende cognizione di come ogni luogo fosse popolato tanto da Armeni che da Curdi, con prevalenza ora degli uni ora degli altri, ma sempre in stretto contatto tra loro.

A questo riguardo vale forse la pena ricordare che, nonostante la G., da curdologa, ponga l'accento sull'elemento curdo nell'opera di De B., altrettanto copiose e rilevanti sono le osservazioni fornite sugli Armeni, i cui usi e costumi sono, a giudizio dell'autore, "in tutto somiglianti a quelli dei Turchi, quando non vi osti un motivo dipendente dalla diversità di religione". De B., introduce il suo severo ritratto dei sudditi armeni dell'impero ottomano con queste parole: "Noi non vogliamo qui parlare degli Armeni di Costantinopoli, i quali differiscono assai dai loro correligionari dell'interno; quelli sono inciviliti, se civiltà può dirsi l'aver presi dai *Franchi* tutti i vizj, ma non le virtù: noi intendiamo parlare soltanto di quelli dell'interno". Egli si mostra così consapevole di quella dicotomia esistente nella nazione armena tra *Bolis* (Costantinopoli) e *Erkir* (le province dell'Armenia ottomana) che tanta parte avrà nel destino popolo armeno.

Non mancano notizie sulla presenza di missionari cattolici nell'impero, in pagine pervase da una vigorosa vena anticlericale, come quelle dedicate ai cappuccini di Erzerum. Da buon militare, inoltre, De B. riporta sovente informazioni utili a fini strategici: guadi di fiumi, valichi accessibili a potenziali nemici, luoghi adatti per organizzare la difesa ecc., e non si sottrae a dettagliate esposizioni sulle armi e le tecniche belliche dei Curdi.

La costante insicurezza in cui anche un militare armato si trova a viaggiare per quelle regioni, sempre sotto la minaccia degli assalti di bande curde tristemente noti alla locale popolazione armena, è associata a una diffusa e capillare corruzione, per cui coloro che dovrebbero "tutelare l'ordine pubblico, oltre ad essere insufficienti, sono d'ordinario più ladri dei masnadieri stessi" e la "miriade di pascià e d'impiegati civili e militari... non contenti delle loro laute paghe, rubano a destra e a sinistra senza scrupolo". Il duro giudizio espresso sul malco-

stume diffuso nell'amministrazione pubblica e la percezione di trovarsi "in un paese, per dirlo francamente, semibarbaro, sotto l'aspetto letterario", tanto da non poter soddisfare le curiosità letterarie del colto viaggiatore europeo, non impediscono, tuttavia, all'esule De B. di levare la propria voce in favore del popolo turco che, "checché se ne dica oggidì, non ha molto accolse amorevolmente i profughi del dispotismo di tutte parti d'Europa".

Nonostante l'autore non si proponesse "di portare un tributo alla scienza sotto qualsiasi rispetto, ma soltanto di fornire qualche nozione intorno agli abiti ed ai costumi di genti che abitano paesi poco conosciuti", non si può non condividere il giudizio della G., che ritiene i *Viaggi* di De B. non solo lo scritto "più interessante della letteratura italiana sull'argomento", ma anche un'opera "fondamentale per uno studio approfondito della società e delle condizioni politiche della regione armeno-curda nella seconda metà del XIX secolo".

M. Bais

DEL ZANNA, Giorgio, *Roma e l'Oriente.* Leone XIII e l'Impero ottomano (1878-1903), [Contemporanea. Civiltà e transizioni, 7], Guerini, Milano 2003, pp. 444, € 32,00.

Il sottotitolo *Leone XIII e l'Impero ottomano* corrisponde all'argomento e al punto di vista di chi lo tratta. Il libro si articola in quattro parti. La prima, "L'Oriente visto da Roma", nota la coincidenza dell'inizio del papato di Gioacchino Pecci nel 1878 con il Congresso di Berlino dello stesso anno, dove lo zar siede come vincitore avendo appena costretto il sultano alla pace di Adrianopoli. Si assiste da tempo alla fase discendente dell'impero ottomano. Quel declino in gran parte è frutto della pressione che le potenze cristiane, spesso in geloso contrasto tra loro, esercitano sull'impero ottomano, che chiamano "il grande malato". Lo zar si atteggia a protettore degli ortodossi e, in prospettiva slavofila, degli slavi dell'impero ottomano. Ma i Bulgari vedono il regime zarista piu autocratico di quello del sultano. Anche l'ambasciatore francese a Vienna, de Vogüé, ex ambasciatore presso la Porta, dichiara francamente:"la liberté de conscience sous le régime turc étant absolue, sous le regime orthodoxe elle court le plus grand danger" (p. 46). Nel luglio 1878 Berlino riconosce l'indipendenza di Serbia, Montenegro e Romania, mentre Bosnia ed Erzegovina sono amministrate da Austria-Ungheria (pp. 54-55). Infatti, la lotta dei popoli balcanici per emanciparsi dall'impero ottomano costituisce al tempo stesso la conseguenza e la causa del declino ottomano (pp. 58-59). Leone XIII si preoccupa di avere un buon Delegato Apostolico a Costantinopoli e la scelta cade su Vincenzo Vannutelli. In uno dei suoi rapporti, lucidi e penetranti, Vannutelli scrive: "La Russia ha posto al secondo rango gli interessi della Grecia per non dare troppa forza a un avversario che potrebbe contrastarle il possesso del Bosforo. E ciò prova che la religione non è che il pretesto: il vero scopo è l'accrescimento di dominio, mediante l'elemento slavo" (pp. 104-105). La seconda parte del libro, "Diversi volti dell'Oriente", si occupa dei Balcani e del Vicino Oriente. Ricorda come Pavel Pierling attribuisca

a Rampolla di aver intuito per primo l'importanza del culto ai Santi Cirillo e Metodio (p. 163). Per il Libano riferisce che P. Agostino Ciasca con la sua competenza di orientalista, smaschera i tranelli della "protezione" straniera. "... I turchi subiscono malvolentieri il protettorato perché ingiurioso al proprio governo. Molte volte non concedono ciò che i cattolici chiedono ... per non vedersi umiliati dai consoli. A tale scopo le stesse autorità turche raccomandano ai missionari di non servirsi dell'intermedio dei consoli ma di indirizzarsi direttamente all'autorità islamica, se veramente desiderano l'adempimento dei loro voti. I missionari hanno ottenuto ciò che desiderano quando non si sono diretti ai consoli" (p. 214). Riguardo alla "protezione", concetto equivoco perché, secondo il diritto islamico, l'unica protezione dei popoli del Libro in terra islamica compete alla autorità musulmana, ci sono contrasti fra Russia, Francia, Inghilterra, Austria-Ungheria e Italia. Quando il patriarca latino di Gerusalemme Piavi preferisce la protezione italiana a quella francese, la Santa Sede lo sostiene (p. 232). Però il Pontefice capisce che la protezione non risolve i problemi. Infatti, per una questione riguardante i luoghi santi, Leone XIII scrive direttamente al sultano Abul-Hamid II e ottiene quanto chiede (p. 255). Parte terza, "Verso l'unione delle Chiese". Nel 1884 si verifica a Costantinopoli una duplice visita ecumenica: il delegato apostolico Rotelli si reca al Fanar a incontrare il patriarca ecumenico Gioacchino IV. Poco dopo Gioacchino IV contraccambia, facendo visita alla Delegazione Apostolica (pp. 295-296). Un altro momento importante è il congresso eucaristico di Gerusalemme del 1893 che apre la strada alle conferenze patriarcali e a una autonoma Congregazione per l'Oriente cristiano, separata da Propaganda. La quarta parte si intitola "Cristiani ottomani e crisi di coabitazione". Vi è trattata l'avanguardia dei massacri armeni verificatasi dal 1894 al 1896. Certo i massacri non hanno mai una giustificazione e sono soltanto delitti contro l'umanità. Ma il contesto storico in cui i massacri si verificano è molto importante non dico per giustificarli, ma per capirli. La documentazione raccolta aiuta a capirli e a prospettare colpe anche delle potenze cristiane. Il 10 febbraio 1888 Mons. Bonetti scrive a Rampolla: "Da quattro giorni si vanno operando arresti fra gli Armeni. Si tratterebbe d'un complotto scoperto in seguito all'invio di varie casse di scritti sediziosi che per opera di un comitato armeno avente sede in Costantinopoli, furono clandestinamente stampati a Smirne. Si crede che in questo complotto vi sia pure il dito della Russia, la quale cerca tutti i mezzi per far sorgere avvenimenti in Turchia" (pp. 343-344). Eppure proprio nel 1888 c'è un magnanimo gesto di Abdul-Hamid II nei confronti del Papa. Quando la politica antipapale del governo italiano arriva agli estremi dell'arroganza, il sultano offre a Leone XIII l'ospitalità a Costantinopoli e assicura che nella Nuova Roma, il Papa si troverà come a casa sua (p. 392). Chissà se i massacri degli armeni sarebbero stati perpetrati, quelli e gli altri ancora più gravi della prima guerra mondiale, se Leone XIII avesse accettato quell'invito. Ma la storia non è fatta di "se". Questo libro non si basa su ipotesi, ma si attiene ai fatti e aiuta a leggerli con sereno realismo.

V. Poggi, S.I.

ESCHRAGHI, Armin, *Frühe Šaiḫī und Bābī-Theologie*. Die Darlegung der Beweise für Muhammads besonderes Prophetentum (Al-Risāla fī Iṯbāt an-Nubūwa al-Ḫassa). Einleitung, Edition und Erläuterungen, [Islamic Philosophy, Theology and Science, *Texts and Studies*, ed. by H. Daiber and D. Pingree, Vol. LVII], Brill, Leiden – Boston 2004, pp. 414, € 147,00/$ 191.00.

The present study, originally submitted as a doctoral thesis in 2003 at the Orientalisches Seminar of the Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt am Main, constitutes a significant and mature contribution to the rapidly growing body of critical scholarship on the related nineteenth-century Iranian movements of Shaykhism and Babism. One reason to continue to consider these movements, which are no longer vibrant in our day, is the world-wide development and spread of the Baha'i religion which is known to have arisen in the second half of the nineteenth century among those Bābīs who recognized in "Bahā'u'llāh", i.e. Mirzā Ḥusayn 'Alī Nūrī, the Bāb: "he whom God shall manifest". Bābism in turn can be properly understood only with reference to Shaykhī concepts, in other words, the thoughts and teachings of Aḥmad al-Aḥsā'ī (1753-1825) and Kāzim ar-Rāshti (d. 1843), the two main figures of Shaykhism.

Whereas Bābism as a political and socio-religious movement from its beginnings met with keen interest in the West on the part of political and missionary Western circles, the numerous writings of the Bab with their wealth of genuinely religious and theological ideas were neglected. In consequence certain objectives and teachings were read into Babism simply because — so one was convinced — a movement of this kind just "had" to hold such ideas. In reality, the masses that supported the relatively short-lived movement of Bābism often were quite unaware of the details of the Bab's religious teaching. However, a proper appreciation of Babism would seem to be impossible without an understanding of the original ways in which the Bab interpreted earlier religious thought. And yet, to this day, only a small part of his writings has been critically edited and interpreted. Many of his writings were copied in a handwriting that is hard to decipher and, in addition, these copies abound in mistakes and omissions. Furthermore, the Bab's style of writing and his terminology turns out to be hardly intelligible for readers without special preparation.

The present work concentrates on analysing the strictly theological doctrine of the Bab, leaving aside his ideas in the field of Islamic law and ethics. It wants to provide a guide for those undertaking to study it in depth. Since the early works of the Bab from the point of view of terminology, world view and subject matter are to a large extent Shaykhi, in order to understand them one has to become familiar first with the theological thought of Aḥsā'ī and Rashti. Hence the author offers first a historical survey and an analysis of key aspects of Shaykhi theological teaching. On this background he then concisely depicts the development of Bābism, discusses the chronology and content of the Bab's chief works and, finally, summarizes the most important early teachings of the Bab. In this summary special attention is given to the content of the Bab's work on the "Proofs of Muhammad's special Prophethood", the Arabic original of which is presented in a critical text edition. Since a literal and integral translation of the

text, as the author plausibly explains, would have presented the English reader with numerous insurmountably opaque passages, he offers an extended summary of the contents of the work, with key passages in literal translation.

The work is well constructed and competently researched. It offers not only access to a key text of the Bāb but also provides a lucid introduction to the development of religious thought in Iran in its Shaykhī and Bābī expression. It will not only be appreciated by scholars of Baha'i theology but by everyone intent upon understanding the history of religious ideas in nineteenth-century Iran.

Ch. W. Troll, S.I.

EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino*: Discorso per il trentennale; Discorso regale. Introduzione, traduzione e note di Marilena Amerise [Letture cristiane del primo millennio, 38] Paoline, Milano 2005, pp. 165, € 24,00.

Fin dall'Introduzione si rivela il buon metodo filologico-storico della curatrice. Traduce in italiano il testo critico greco di Eusebio, edito da I. A. Heikel, dal titolo *Elogio di Costantino*. Lo introduce e lo commenta. Il titolo, spiega la Merise, è di carattere generale, dedicato all'imperatore, ma comprende due discorsi, in lode appunto di Costantino, tenuti da Eusebio in circostanze diverse. Il primo celebra i trent'anni di governo di lui. La Merise l'identifica con il *Discorso per il trentennale* e lo data, con buoni argomenti, al 25 luglio 336, cioè dopo che si è conclusa la ricorrenza.

Eusebio afferma: "Così in breve tempo per il volere di Dio e attraverso l'opera dell'imperatore [...] non vi furono più guerre da quando non ci furono più dei, ma neppure battaglie nei campi e nelle città, quali invece vi erano prima, quando prevaleva il culto dei demoni" (p. 150s). Si può allora capire come Erik Peterson citi questo testo nel suo libro *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. "Finché la *polis* è politeista, le strutture sono diverse e fautrici di conflitti esterni ed interni. Ma, dall'avvento di un solo imperatore alla guida dell'impero romano, proviene la pace...La quale coincide con il cessare del politeismo e il riconoscere che c'è un solo Dio, salvatore di tutti gli uomini. Il monoteismo ha inizio con Augusto, ma diviene realtà con Costantino" (*Der Monotheismus*, op.cit. 75-78). Nell'ipotesi della Merise il *Discorso per il trentennale* è il *terminus post quem*, cui segue il secondo discorso, dopo il 25 luglio 336. Eusebio chiama il secondo *Discorso regale*. Non è collegato alla dedica delle basiliche costantiniane di Gerusalemme, come per lo più si ritiene, ma è qualcosa che assomiglia piuttosto alla *Teofania*. Quest'opera di Eusebio, perduta nell'originale greco (salvo frammenti), ma conservata in versione siriaca e tradotta in tedesco da H. Gressmann, è diretta ad avvicinare al Cristianesimo i pagani. Si rivolge a cristiani e pagani, in mezzo ai quali si trova lo stesso imperatore. Anche il *Discorso regale* è un breve trattato apologetico che esalta Costantino, principe di pace e apostolo della religione cristiana presso i suoi sudditi ancora pagani. Eusebio vi afferma infatti: "Nel momento in cui tutti gli uomini appresero la conoscenza di un solo Dio, un solo modo di venerarlo e la dottrina salvifica di Cristo e contemporaneamente c'era un solo imperatore a reggere l'impero romano, ebbene in quel

momento ovunque vi era una pace profonda" (pp. 211-212). Nella relativa nota, rinviando a Peterson, la Curatrice precisa che "Eusebio presenta la *pax Romana* come la pace universale [...] portata da Cristo" e che "l'unificazione politica determina la fine del politeismo" (nota 182 a p. 212).

Il volume ha sei appendici per illustrare temi affontati nei due *Discorsi*: "Dio, il Grande Re", "La Chiesa dei SS. Apostoli e la sepoltura di Costantino", "Il sacerdozio dell'imperatore", "La successione dinastica", "L'imperatore e il sole" e "Concordanze fra la *Teofania* siriaca e il *Discorso regale*". Alla fine, gli Indici, scritturistico, onomastico, analitico e generale. Il tutto è un buon contributo in funzione della nostra conoscenza di Costantino il Grande.

V. Poggi, S.I.

HIPPOLYTUS, *On the Apostolic Tradition*, an English Version with Introduction and Commentary by Alistair Stewart-Sykes, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2001, pp. 222, $ 14.95.

In the noteworthy introduction prefixed to his edition, Alistair Stewart-Sykes, the editor, acknowledges his dependence on Allen Brent, who has given us a monumental study on the same topic in his *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Community in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden 1995. Stewart-Sykes writes: "The reconstruction of the growth of a monepiscopate at Rome has recently been undertaken by Brent and Lampe; both chart a path within recent Roman Christianity which originates with a series of diverse Christian communities and ends with the unification of the Roman church under a single bishop, although they differ with regard to the date which is to be assigned to the final establishment of a monepiscopate" (p. 12; see also p. 31). Furthermore, Stewart-Sykes opts for the oldest extant version of each chapter as the basis of the present translation. Since the original version of the present work is in Greek, of which only a few fragments survive, the Latin version serves as the base version, followed by the Coptic (Sahidic and Bohairic), the Arabic and the Ethiopic versions wherever they fill in the blanks (pp. 45f). The editor is therefore right in claiming that a polymath is needed in order to unravel the mystery of the present text (p. 9), known to posterity as *The Apostolic Tradition* and traditionally attributed to Hippolytus. This attribution, in more recent times, has come increasingly under fire, for example from John Baldovin (pp. 10f, 183). As with this type of edition, it is the commentary that holds prime interest for the reader, since the main text is known, or at least tacitly assumed to be so. It belongs to Church-order literature, a genre by itself (p. 11). The present name, *Apostolic Tradition*, is the shorthand for the full name it must have borne in antiquity: *The Apostolic Tradition concerning Spiritual Gifts in the School of Hippolytus* (pp. 20-22, 53). In the Appendix (pp. 175-182), a "Homily on the Psalms" is reproduced to recreate the atmosphere of the Hippolytean worshipping community (p. 175), but we can hear also a community struggling with the first steps in hermeneutics in order not to create confusion (p. 181).

Alistair Stewart-Sykes considers *On the Apostolic Tradition* to have originated in third-century Rome and, moreover, accepts its attribution to Hippolytus as reasonable, although there remains the problem of whether it is all of one hand (p. 22). He posits instead two authors. While the first elaborated much traditional material, the second did the same for what was left over by the first. The antiquity of the material included in the document thus ranges from the late second to the mid-third century. We may thus speak of "Hippolytus" only in the sense of shorthand for these two authors, or, still, better, for a Hippolytean school with its two chief authors (p. 31f). Talk of such a school calls for some explanation (p. 38). There seems to have co-existed two types of congregation in this time of the Church when Church order allowed for such variants. The first was more school-oriented, as in Jewish models, the second more centred in the household church, as we see in Hermas (p. 39). The editor attributes this plurality in Roman Christianity to the lack of a central authority (p. 39), eventually solved through the appearance of a monepiscopate (p. 12f), for G. Bardy, the decisive figure being Victor († c. 198). Thus, Irenaeus assigns Cerdo the dubious distinction of having been the teacher of Marcion (p. 39). This, in turn, reflected on the different type of leadership prevalent in Rome and ranging from the teacher type, itself a subtype of the household order, to the *paterfamilias* model (p. 41). Friction was generated over bishops who wanted a monopoly of authority as teacher at the expense of the presbyters (p. 42).

The text itself has several layers, due to various phases in its redaction, comparable for the editor to the way *Isaiah* originated (p. 26). Indeed, he appeals to the two different conclusions as proof of the two redactions (p. 35). Furthermore, Stewart-Sykes agrees with the order Bernhard Botte discovered in the work until and including chapter 21, but would extend to chapter 34 the eucharistic order Botte sees in chapters 22 to 30 (p. 37). The sections relating to baptism (chapters 17-21) reveal much about the state of affairs in the Roman Church, converts etc. (pp. 124-127).

We may measure the progress by comparing these conclusions with those reached by Jean Michel Hanssens in his *Liturgie d'Hippolyte* (OCA 155), Rome 1959, p. 247, where Hippolyte is described *tout court* as the author of the *Apostolic Tradition*. Yet John Baldovin's study, "Hippolytus and the *Apostolic Tradition*: Recent Research and Commentary," *Theological Studies* 64 (2003) 520-542, here p. 531, praises Stewart-Sykes for his noble effort in rehabilitating the traditional argument as to the provenance of the document in third-century Rome but believes that, in spite of making an attractive case, his reconstruction will be of limited use for scholars.

E. G. Farrugia, S.I.

IANNECI, Dario, *Il libro di San Vito*. Storia, leggenda e culto di un santo medievale, Gutenberg Edizioni, Penta di Fisciano 2005, pp. 165, € 13,00.

L'A. si presenta come docente di italiano, greco e latino in un liceo di Salerno, sua patria. Non pretende fare opera agiografica di livello accademico. Con

tutto ciò, il suo libro merita attenzione anche in questa sede. Infatti nell'Introduzione l'A. si domanda il perché di un culto così diffusamente "europeo", di un santo patrono di località della Francia, della Sassonia, della Pomerania, della Boemia, della Croazia, della Sicilia, della Lucania, della Sardegna. S. Vito è inserito nel numero dei 14 santi ausiliatori, invocato come speciale taumaturgo per numerose infermità: ballo di san Vito, epilessia, isteria, morsi di animali ecc. ed è protettore di una dozzina di professioni: farmacisti; osti, minatori, attori; ballerini, vignaioli, birrai, fabbri, calderari, soldati di ventura ecc. Il libro inizia con un capitolo dedicato alle fonti storiche: *Sacramentarium Gelasianum, Martyrologium Hieronymianum,* sinassari greci e *Passio Sancti Viti.* Il secondo capitolo si occupa della diffusione geografica del culto. L'A. incomincia dalle zone meridionali d'influsso greco della Penisola italiana, per spostarsi poi sull'Italia centrale e settentrionale. Quindi, attraverso le traslazioni delle reliquie, considera l'estendersi del culto in Francia e in Germania. Corvey è centro di irraggiamento anche nel mondo slavo del culto di San Vito. L'A. cita il *Chronicon Slavorum.* S. Venceslao, duca di Boemia, porta a Praga una reliquia di s. Vito. Costruisce una chiesa in suo onore, che il re Carlo IV nel secolo XIV amplia, facendone la cattedrale. Da Praga il culto del santo si propaga in Ungheria, in Polonia, in Ucraina e in Russia. Rijeka (Fiume) era detta in passato, *Terra fluminis sancti Viti.* Il terzo capitolo ha un taglio antropologico-culturale: si occupa del culto di San Vito nel folklore. Il mito del cane celeste, o della costellazione del cane, è connesso con la stagione più torrida o canicola, e con la frequente rappresentazione, accanto a s. Vito, di un cane che ha per contrappasso, il risvolto benevolo di antidoto alla rabbia canina. C'è il tafano malefico, produttore del ballo di s. Vito, che diventa in certe zone della Germania, epidemia collettiva o "tanzimania". C'è la spiegazione folclorica del silenzio sulla madre di Vito, sostituita dalla nutrice Crescenzia, e del rigore del padre pagano, contrario al cristianesimo del figlio, perciò surrogato dall'aio Crescenzio. In questa parte del libro si trovano poesie e canti che mostrano il profondo radicamento del culto di San Vito nella religiosità popolare. Uno dei canti più suggestivi è di Aquilonia in provincia di Avellino, riportato nelle pp. 120-122. Manca semmai la preghiera della nubile, d'altra regione italiana: "San Vito dammi marito! Modesto, dammelo presto! Crescenza, non posso farne senza!" L'A. non tralascia l'iconografia, trattandone nel capitolo quarto e riproducendo a colori opere d'arte, soffermandosi soprattutto sulla pittura tedesca del secolo XV. Lodiamo le note e la bibliografia che permettono ulteriori approfondimenti su questo santo "europeo".

V. Poggi, S.I.

KHOULAP, Vladimir, *Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien* [Das östliche Christentum, N.F. 52], Augustinus V., Würzburg 2003, pp. 300, € 22,00.

Defended in 2000 as a doctoral thesis at the Catholic Theological Faculty of Regensburg University, the present work studies Christian marriage in the Roman Catholic and in the Byzantine Orthodox Church with special reference to the Byzantine euchologia. Theologically speaking, it is interesting both for what it says about marriage as a sacrament and about the Church as a house Church. V. Khoulap is an Orthodox and his concern in reviewing marriage from an East-West perspective is ecumenical (p. 11).

The first two chapters pass in review marriage in various cultures, first by comparing the Old Testament and the Talmud, and then, in a second chapter, by setting it side by side in ancient Roman and Greek culture. Common to all cultures is the *"rites de passage,"* which from the *traditio puellae* to arrival in the marriage chamber let it be known that a new marriage has been contracted (pp. 58f). A useful synoptic chart of Greek marriage and Eleusian mysteries is found on p. 48. With a third chapter on marriage prior to Constantine we reach the Christian thematic properly so called. Although the witnesses are few and far between, they are indicative of the future development of Church marriage. Thus Ignatius says that a marriage is to be contracted only upon hearing what the bishop thinks of it, his γνώμη (not: γνόμη, as on pp. 61, 62, 63) or approval. Here it is not a question of a simple ceremony for the very ecclesial character of marriage is at stake, especially since the bishop, for Ignatius, is the Father's image (p. 63). There can be a religious community only where the bishop is; the social relevance of this saying and the bishop's role as *paterfamilias* is evidenced in the tables on pp. 65-67. This leads the author to conclude that social forms have been given a new meaning (p. 68). Since for Ignatius ἕνωσις, or unity, is realized above all in the eucharist (p. 71), whether the married couple's unity, the bishop's with the community and everyone's in the eucharist, this serves indirectly as some indication that marriage takes place during the eucharist. For Ignatius it is neither a question of a subsequent administration of the sacrament nor of a member of the hierarchy blessing the marriage, since the juridical aspect still played no part (p. 73). Tertullian is first interpreted along similar lines (p. 73). Tertullian is highly critical of wearing a crown, for him tantamount to participation in idolatry (pp. 74f). And yet there are passages in Tertullian, of which the most important is that of *"ecclesia conciliat matrimonium,"* "the Church *makes* the marriage," pp. 76, 79), which point to a Christian ceremony properly so called (p. 75; cf. pp. 75-77 for several interpretations; and a diagram on p. 82). The apocryphal *Acts of Thomas*, however, are a gnostic document (p. 83). Though the blessing of the couple takes place in the nuptial chamber (p. 84), and the prayer clearly reflects one used in a Christian setting (p. 85), Thomas' aim is to hinder the marriage (p. 86), and, indeed, bridegroom and bride decide not to marry (p. 87). In spite of its character as an "anti-marriage" ceremony the prayer contains elements of a Christian marriage (p. 88). To adduce the *Letter to Diognetus* (p. 88) and that of Athenagoras to Emperor Mark Aurelius Antonius as proof (p. 89) that there was no special marriage form for Christians is completely beside the point, for all the two letters affirm is that Christians, too, contract marriage (p. 90). Not only was marriage normal for them, but the later custom of

a priest taking part in the marriage ceremony possibly has its roots here (p. 92). From the viewpoint of the *oikos* or "house-ecclesiology" both Ignatius and Tertullian make sense (pp. 92f). Although we can say nothing with absolute certainty about the rite in the early Church, the author refuses to accept the conclusion that the Church had no special marriage ceremony. Therefore Khoulap criticizes J. Ruis-Camps for dismissing Ignatius' *Letter to Polycarp* as inauthentic on this token (p. 93). Not the wedding in church made the marriage Christian, for all the ceremony did was to proclaim that the married couple was Christian and intended to lead together a Christian life, starting with the ceremony (p. 93).

"*Two Ways: West and East*" is the title of the fourth chapter (pp. 95-152). The original house ceremony had to be abandoned in view of the greatly increased number of the faithful after Constantine (p. 96). Chrysostom was not alone in excoriating the Bacchanalia, if we remember canon 53 of the Synod of Laodicea at the end of the fourth century (pp. 97f). Two changes proved decisive; the religious ceremony was transferred into a church, and an interval of time was inserted between the church and the profane ceremonies (p. 99). Chief traits of the development of the Christian ordo are the *velatio* in the West (*nuptiae* is a word that derives from *nubere*, to veil) and the crowning in the East (pp. 102f). In the West Tertullian opposed the crowning, in the East Chrysostom advocated it. The ring, in the East, retained its original place at the betrothal ceremony and even became its central symbol, whereas in the West it came to be in due time an element of the wedding as such (p. 106). Through the imposition of hands marriage will be reckoned with initiation and ordination ceremonies as *rites de passage* (p. 108). In the Byzantine rite, the blessing is pronounced over the newly married couple, in the Roman, on the contrary, only on the bride (p. 112); but the author should have added that this has changed in the wake of the liturgical reform of the Latin rite following Vatican II. Even then, East and West are united through the anamnetic and epiclectic structure of the prayer (p. 111). As for the theological reflection about marriage, some associate the Church's blessing closely to God's blessing in paradise (pp. 115, 117). On account of the priest's presence Chrysostom links it to Cana (p. 118f). For Ambrose a Christian marriage without union in Christian faith, *coniugium* without *concordia*, would be unthinkable (p. 121). One should not press the meaning of this, for we are before Scholasticism, which always required precise definitions (p. 123). To contract marriage without a Church blessing was still considered valid, though the faithful saw the blessing as enhancing its value (p. 127). In the Middle Ages, the Church saw herself obliged to fight most of all against clandestine and forbidden marriages (pp. 130f). A similar process may be observed in Byzantium, where it was not so deeply rooted that consent alone sufficed to contract marriage and so led to a different result (pp. 133f). Since in the East marriage was anchored in an understanding of a "symphony" between Church and State rather than their separation, the Church rite became even more prominent, as becomes evident from the *Epanagoge* (884) and from emendation 89 of Leo the Wise (emperor, 886-912) (p. 134). Ulpian had said, *nuptias non concubitus, sed con-*

sensus facit (p. 140). When Innocent II (pope, 1130-1143) adopted this principle, the Church ceremony became to a certain degree superfluous or else made the consent its centre piece (p. 141), so that the original scanty formula tended to be enlarged (p. 142). "*Et ego coniungo vos*" is a formula that first appears in Northern France, but which belongs rather to the Byzantine Rite (pp. 143, see pp. 170f). Again, *Tametsi* (1563) with its insistence on the presence of parish priest and witnesses, went in the direction of the Byzantine Rite (pp. 143f). As far as the betrothal is concerned, a domestic rite, independently of whether it took place in church or at home, is now fully changed into an ecclesial ceremony with the exchange of rings as its central point (p. 188), whereby not the priest but the bride and the groom are the protagonists (p. 195). Yet the declaration of consent, which Western scholasticism had raised to the decisive dogmatic and canonical element in marriage, is practically unknown in the East and found only in a few manuscripts under Western influence (p. 199).

The final chapters are more concerned about the contemporary situation. The sixth chapter deals with today's Catholic wedding ceremony in comparison with the Orthodox (pp. 200-239). It recalls that the liturgical movement in the Roman Catholic Church has sought to retrieve the unity of *lex orandi* and *lex credendi* (S. 200). At this point, the author could have mentioned that Eastern theology tries of its very nature to reach the unity of dogma and spirituality. The Orthodox ceremony is more complex, because it fuses together two ceremonies, betrothal and marriage. A further difference lies between the Greek and the Russian rite, which foresee the exchange of consent at different places (p. 206). The seventh chapter (pp. 240-263) discusses the ecumenical chances of liturgies for mixed marriages (pp. 240-263).

The work is thus both provocative and useful not only for a comparative study of the marriage liturgy, but also for an exemplification of the relation between East and West in general. Yet precisely on account of the short-lived unity between Rome and Constantinople it is desirable to hear more about what was done, or left undone, with regards to marriage at the council of Florence (see p. 147) since the existence of a different praxis with regards to Church marriage was known.

E. G. Farrugia, S.I.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk, Studien zur russischen Spiritualität II*, Hartmut Spenner, Waltrop 2006, pp. 282, € 20,00.

Abbiamo già recensito per questa rivista il primo volume della stessa collana, aperta con il libro del medesimo autore dedicato a Teofane il Recluso (OCP 71 [2005] 545s). Conosciamo quindi lo scopo che egli si propone e il metodo che segue. Si desidera mettere in evidenza la sorprendente concordanza dell'insegnamento spirituale di famosi autori spirituali russi con i classici dell'Occidente. Nella nostra recensione del volume precedente abbiamo lodato questo fine, pur

esprimendo dubbi sul metodo con cui si intendeva raggiungerlo. Gli accostamenti che si facevano tra Teofane il Recluso e Nicodemo Agiorita erano vaghi, e quindi anche le conclusioni che dovrebbero conseguire dai testi concretamente citati erano alquanto generiche. Nel caso del presente volume possiamo invece costatare con soddisfazione che gli accostamenti proposti sono molto più concreti, quindi più convincenti e anche molto più utili dal punto di vista dello studio. Effettivamente essi completano, in qualche modo, ciò che in questa materia è stato già detto da altri.

Nel 1964 J. J. Viater pubblicò la sua tesi, difesa alla Gregoriana, dal titolo *Prayer and Meditation according to Bishop Hall.* Non era uno studio approfondito, ma gli fu riconosciuto il merito di aver fatto conoscere in ambito romano un autore spesso menzionato, ma di fatto inaccessibile quanto al testo diretto. Per la difesa della tesi fu presentata soltanto una fotocopia. Fu anche menzionata la dipendenza di Tichon dal vescovo anglicano, ma in una maniera del tutto generica, a causa della non conoscenza della lingua russa da parte dell'autore della tesi.

Anche un altro accostamento usuale introduce un problema che merita attenzione. Praticamente tutti gli studiosi della spiritualità russa ripetono il giudizio che Tichon, nel suo trattato *Sul vero cristianesimo*, dipende dal libro omonimo di J. Arndt. Nessuno tuttavia ha mai approfondito l'affermazione, probabilmente a causa di un analogo motivo: il difficile accesso all'originale tedesco. Possiamo quindi dire che il libro di Knechten, anche se intende avere un carattere divulgativo, costituisce pure un contributo allo studio. Particolarmente preziosa è a nostro parere la minuziosa e completa bibliografia.

Va da sé che, a chi cerca degli approfondimenti scientifici, piacerebbe trovare più sviluppati o almeno accennati certi aspetti che possono favorire la discussione. Si sa che il termine "contemplazione naturale" proviene da Evagrio e l'essenza di questo tipo di preghiera è stata ben spiegata dai Padri greci. Ma la sua pratica si osserva meglio negli autori russi. Per mezzo di essa i pellegrini raggiungevano gradi spesso elevati di unione mistica affettiva con Dio. Questo è assai lontano dal metodo razionale delle brevi e accurate riflessioni meditative di Hall. È quindi naturale che Tichon, anche se schematicamente segue l'esempio inglese, sia affettivamente più vicino ai suoi compatrioti. C'è inoltre un'altra differenza: la "natura" meditata da Hall è la vita nella città con i suoi vari fenomeni, mentre Tichon apre i suoi occhi spirituali alla vista materiale dei prati e al ritmo del lavoro agricolo e perciò gli è più facile applicare alle sue ispirazioni suscitate dalla natura un testo della Scrittura, soprattutto quello dei salmi. Knechten ha fatto bene a mettere l'accento sulle coincidenze fra i due autori. Mostrare anche le diversità delle mentalità non sarebbe certamente nocivo allo spirito di stima reciproca e di unione nello Spirito.

Un'analoga osservazione si potrebbe fare anche a proposito di un altro argomento, relativo sempre al confronto fra Tichon e Arndt. Il problema è stato posto nella tesi di S. Janežić, difesa nel nostro Istituto Orientale e pubblicata a Trieste nel 1962 con il titolo *L'imitazione di Cristo secondo Tihon Zadonskij*. In questo caso la differente mentalità potrebbe condurre ad una discussione polemica. Si

sa che il consiglio di "imitare Cristo" fu criticato da V. Losskij come latinismo. Per la Chiesa orientale sarebbe piuttosto caratteristica l'espressione "vivere in Cristo". Il fatto che Tichon insista sull'imitazione, lo si dovrebbe allora giudicare come un influsso delle sue varie letture latine, come ad esempio anche la sua devozione al Sacro Cuore di Cristo. Al contrario, per J. Arndt, come anche per Martin Lutero, il vero cristianesimo consiste nell'avere e sentire Cristo dentro di noi e non guardandolo come un modello esterno. Tali problemi potrebbero essere considerati come questiuncule di poca importanza, ma dato che le discussioni in questo campo sono già presenti, talvolta anzi sono divenute addirittura polemiche, da una comparazione più sviluppata dei due autori trattati nel libro potrebbe venire qualche utile illuminazione.

Tutto ciò lo scriviamo non per criticare lo scopo apostolico e il metodo divulgativo della presente pubblicazione. Essa, al contrario, introduce a riflessioni che potranno essere affrontate da altri. Dato che il libro presente appare come il II volume di una nuova collana, auguriamo che essa felicemente prosegua.

T. Špidlík, S.I.

Livre d'Heures du Sinaï (Sinaiticus graecus 864). Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Sœur Maxime (Leila) Ajjoub, avec la collaboration de Joseph Paramelle [SC 486], Cerf, Paris 2004, pp. 491, € 45,00.

È con vivo interesse che bisogna guardare all'iniziativa delle *Sources Chrétiennes* di aprire la collana alle raccolte liturgiche come il codice *Sinai gr. 864* del IX secolo, dopo aver ospitato l'edizione dei "manuali" di epoca patristica quali la Didachè (SC 248bis), le Costituzioni Apostoliche (SC 320, 329, 336) o dei *kontakia* di Romano (SC 99, 110, 114, 128, 283). Come viene dato conto in quarta di copertina, nell'*Avant-propos* e nell'*Avertissement* che segue, di suor Maxime Ajjoub è il progetto, l'impostazione generale e gran parte della redazione del volume; Joseph Paramelle, S.I., ha rivisto l'insieme del lavoro, e in particolare l'*établissement* del testo e la traduzione, sottoscrivendo i capitoli IV (*Métrique et philologie*) e V (*Du codex à l'édition*) (pp. 93-148). Il VI capitolo (*Ouvertures théologiques*) (pp. 149-157) è di mons. Pierre Kholodiline (†).

Il *Sinai gr. 864* è un piccolo codice dall'aspetto dimesso, di quelli che raramente attirano l'attenzione di paleografi e storici dell'arte e quindi per niente studiato professionalmente nell'aspetto materiale e nelle caratteristiche formali, situazione che indubbiamente nuoce a filologi e storici del culto che normalmente hanno avuto accesso al manoscritto soltanto attraverso il microfilm. In tali condizioni la descrizione offerta per forza di cose non potrà che essere estremamente sommaria. Allo stato attuale nel codice è possibile distinguere due sezioni: la prima (ff. 1-78), frammentaria e con i fascicoli in disordine, è ciò che resta dell'*horologion* vero e proprio; la seconda (ff. 79-116) è una raccolta di canoni ed altre composizioni innografiche, attribuibili a cinque mani diverse, contemporanee o di poco posteriori, *membra disiecta* di altrettanti codici, come sembra indicare il diverso formato e, naturalmente, la scrittura. Per quanto non

abituale per i parametri editoriali delle *Sources Chrétiennes*, si converrà che nel caso del *Sinaiticus* la riproduzione di qualche *specimen* delle varie scritture sarebbe stato di una certa utilità, in particolare per i ff. 79-91, che recano la sottoscrizione di un copista di nome Anthimos non altrimenti conosciuto. Dobbiamo notare che la terminologia "main" che viene impiegata non è del tutto corretta perché fa pensare ad un intervento collettivo nella realizzazione del codice, mentre qui ci troviamo a che fare con un codice miscellaneo, una raccolta fattiva; "main" calza invece alle poche righe copiate sul f. 24^{v} in uno spazio in origine lasciato in bianco.

Muovendo dalla segnatura A´ apposta sull'attuale f. 25^{r}, si propone [pp. 60-61] una ricostruzione dell'*horologion* che comprende l'Ora di Mezzanotte (ff. 25^{r}-78^{v}) [......], l'Ora Sesta mutila dell'inizio (ff. 1^{r}-2^{r}), l'Ora Nona (ff. 2^{v}-10^{r}) e una serie di 12 salmi seguita da due tropari (ff. 10^{r}-24^{r}). Dell'Ora Sesta abbiamo i Salmi 83 [dal v. 6b] e 114, dell'Ora Nona resterebbero invece i Salmi 83 (con l'avvertenza προεγράφη), 84, 85, 68, 112 (anche con l'avvertenza προεγράφη), 110 e 120. I 12 Salmi, divisi in quattro unità da tre Salmi ciascuna, sono: 74, 29 (προεγράφη), 54; 5 (προεγράφη), 7, 40; 31, 80, 81; 93, 104, 56. Secondo Suor Maxime [pp. 69, 92] la serie dei 12 Salmi «ne correspond à aucune tradition liturgique connue», affermazione che non è possibile sottoscrivere.

I 12 Salmi del *Sinai gr. 864* non sono altro che i "Salmi notturni" dei *Canones diurni et nocturni psalmorum* attribuiti ad Eusebio di Cesarea e pubblicati in PG 23, 1395-1396. Al ruolo dei 12 Salmi nell'*horologion* del Sinai già nel 1909 aveva dedicato importanti riflessioni il liturgista russo E. Diakovskij, seguito da M. Skaballanovič (*Tolkovyj Tipikon*, Kiev 1910, 425-426), posizioni riprese nel 1963 da Ioannis Phontoulis nella sua monografia sulla tradizione liturgica degli Acemeti di Costantinopoli. Nella recensione al lavoro del collega greco, J. Mateos faceva conoscere altri testimoni dei *Canones diurni et nocturni* (cf. OCP 32 [1966], 287) uno dei quali, accessibile a Mateos attraverso una brochure dell'archimandrita Amfilochij del 1886, deve essere identificato nel celebre Salterio Chloudov di Mosca, codice costantinopolitano del IX secolo. Apparentemente per altre strade, a metà degli anni '70 del secolo appena passato, è stato Heinrich Husmann ad accostare i salmi delle Ore del giorno e della notte del *Sinai gr. 864* all'*horologion Paris gr. 331* del XII secolo (H. Husmann, in OCP 42 [1976], 157-196: 174-177). Husmann ha anche dedicato all'*horologion* sinaitico una compiuta descrizione (*Hymnus und Troparion. Studie zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion*, Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz 1971, 7-86: 22-27). Sfortunatamente, autori come Diakovskij, Skaballanovič, Phontoulis (e relativa recensione di Mateos), Amfilochij, Husmann, e perfino l'edizione dei *Canones* dalla *Patrologia* di Migne restano ignoti all'Autrice. La mancata individuazione di questa (ed altra) letteratura scientifica insieme all'eccessiva fiducia riposta in altri autori che sul codice non riferivano nulla di nuovo o di rilevante, l'hanno condotta ad imboccare una strada di analisi, comparazioni e congetture che si è rivelata senza uscita.

Confrontando le varie edizioni dei *Canones* con i Salmi delle Ore del *Sinai gr. 864*, si verrà allora alla conclusione che i Salmi 83 e 114 non sono ciò che resta dell'Ora Sesta e i Salmi 112, 110, 120 non appartengono all'Ora Nona, come propone Suor Maxime, ma sono gli ultimi cinque della serie dei *Canones diurni* con intercalata l'Ora Nona (Sall 83, 84, 86, 68). I vari rimandi interni (προεγράφη) consentono comunque di dare per certa la presenza in origine delle Ore Prima (Sall 5 e 112), Seconda (Sal 29) e Sesta (Sal 54). C'è poi la possibilità, non del tutto infondata, che dopo il f. 8 siano caduti uno o più fascicoli, danno a mio parere visibile anche su microfilm, dove tra i primi due fascicoli la legatura dorsale appare allentata e sfilacciata per lo strappo subìto. In questo caso dovremmo considerare l'eventuale perdita del rito di comunione (gli odierni *Typikà*) e dei Vespri.

Così siamo ben lontani da un *horologion* che «ne se rattache pas à une tradition liturgique bien déterminée» (p. 62), ma abbiamo a che fare con lo stesso sistema orario, anche se applicato in varia misura, che viene prospettato negli *horologia* "acemeti" studiati da Phontoulis, dove le consuete Ore dell'*horologion*, denominate "grandi", si alternano a Ore "minori".

L'edizione del testo è condotta con rigore, non mancano però interpretazioni a mio avviso dubbie, come nel caso del *kathisma* di tono II che conclude il Salmo 118 nel Mesonyktikòn (p. 240), tradotto, studiato e commentato da Juan Mateos (OCA 191, 21), altro lavoro che viene ignorato. La forma θεοτόκιν del codice, del tutto corretta (f. 67ᵛ), viene normalizzata nel più corrente θεοτοκίον, senza però darne conto nell'apparato (p. 262); il curioso *incipit* Ἐπὶ σοὶ γ΄, sta evidentemente per Ἐπὶ σοί χ(αίρει), e manca qualsiasi referenza per un secondo *theotokion* (Θεοτόκε μὴ παρίδῃς) che sembrerebbe così inedito mentre appare regolarmente nelle moderne edizioni della Paracletica (cf. ed. Roma 1885, 129). L'unità liturgica Sal 118 – *kathisma* – *theotokion* sul modo di Ἐπὶ σοὶ χαίρει ha poi riscontro nel cosiddetto Typikòn dell'Anastasis del 1122 (ed. Papadopoulos-Kerameus, 6-7).

Il commento ai numerosi testi innografici, se condotto con con una più marcata attenzione al dato liturgico, poteva riservare qualche gradita sopresa. Il theotokion che conclude il secondo canone inedito per il Mesonyktikòn (p. 224) è una parafrasi della preghiera hagiopolita dell'incenso (Θυμίαμα προσφέρομεν ἐνώπιόν σου...) e ne rappresenta per questo una testimonianza indiretta del IX secolo quando il testo greco più antico risale al X (cf. A. Jacob in Mus 77 [1964], 80). All'ambiente hagiopolita rimanda anche la sottoscrizione del copista Anthimos (p. 39) che riprende in parte la risposta del popolo (Ἔλεος, εἰρήνη...) alla monizione introduttoria del dialogo anaforico della Liturgia di s. Giacomo (cf. R. F. Taft in OCP 49 [1983], 354).

Concludo le osservazioni notando che nel *Glossaire des termes liturgiques et prosodiques* (pp. 457-470) vi sono grafie incerte o erronee: ἀκροτελευταῖον per ἀκροτελεύτιον (cf. J. Mateos in OCA 166, 325), ἐξάποσαλμος per ἐξάψαλμος, θεοτοκιόν per θεοτοκίον, σταυροθεοτοκιόν per σταυροθεοτοκίον, τυρείνη per τυρινή.

In definitiva il volume ci offre una buona edizione dell'horologion *Sinai gr. 864* del IX secolo, secondo per antichità soltanto al *Sinai gr. 863*. Purtoppo lo studio liturgico che l'accompagna, per carenza di bibliografia specifica e per

come è impostato, non permette di cogliere l'autentica fisionomia del manoscritto e l'importanza che riveste per la storia della preghiera oraria delle tradizioni cristiane di lingua greca.

S. Parenti

Le livre éthiopien des miracles de Marie (Taamra Mâryâm). Traduction française par Gérard Colin, [Patrimoines christianisme], Les Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 551, € 40,00.

Voici, pour la première fois en français, la traduction de deux cent treize récits parmi les quatre cent deux *Miracles de Marie* publiés par Tasfa Gabra Selassié de Boulga en 1996 à Addis-Abeba, édition qui est à la base du travail de l'A., comme il l'explique dans son Introduction, p. 17. Cette collection extrêmement populaire en Éthiopie a pris son essor d'un modèle arabe qui contenait beaucoup moins de pièces et derrière l'arabe, comme l'a montré Enrico Cerulli dans son étude magistrale intitulée *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo Latino*, Rome 1943, résumée dans *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente Cristiano*, Milan 1968[3], p. 81-99, il y a un recueil né en France au XII[e] siècle, passé en Orient et sans cesse enrichi dans ses diverses adaptations. Aussi singulier que cela puisse paraître à première vue, c'est avec le miracle attribué à saint Ildefonse de Tolède que s'ouvre la collection éthiopienne, non seulement dans l'édition de 1996, mais de façon canonique dans tous les manuscrits qui l'attestent. Quant au dernier miracle, il raconte la guérison toute récente d'une jeune fille d'Addis-Abeba.

Dans la masse hétéroclite de récits publiés en 1996, l'A. a opéré un choix, ajoutant trois pièces empruntées à une édition éthiopienne antérieure. Il a distribué la matière en huit sections, chacune introduite par une brève notice. En voici la teneur: n° 1 à 33, miracles d'origine européenne et apparentés à ceux-ci par leur sujet (p. 23-92); n° 34 à 72, miracles syro-palestiniens, byzantins et apparentés (p. 95-191); n° 73 à 105, miracles originaires de centres monastiques égyptiens et apparentés (p. 195-277); n° 106 à 128, miracles relatifs aux guérisons physiques, à la virginité et au pardon des luxurieux (p. 281-332); n° 129 à 160, miracles opérés par des apparitions mariales ou dus au zèle pour le culte de Marie (p. 335-394); n° 161 à 182, miracles relatifs à des Musulmans ou à des Juifs (p. 397-453); n° 183 à 203, miracles relatifs à l'Éthiopie (p. 457-512); n° 204 à 213, miracles contemporains (p. 515-541). Une concordance entre les numéros de l'édition d'Addis-Abeba et ceux de la traduction française (p. 543-544), ainsi que l'index des noms propres (p. 545-549) complètent le volume.

On pourra bien sûr discuter des critères choisis pour distribuer les miracles dans une des huit sections, pourquoi par exemple toutes les pièces d'origine occidentale n'ont pas été réunies en une seule section, même si l'histoire se déroule en Orient — Cerulli a montré qu'au moins 71 miracles des recueils occidentaux sont entrés dans la collection éthiopienne via l'arabe (*Il libro etiopico*, p. 151ss.). Le problème de la transcription des noms propres a été résolu sans

l'usage de signes diacritiques, ce qui se conçoit pour un ouvrage destiné à un large public. En revanche, on regrettera la parcimonie des notes, car parfois, il aurait fallu expliquer davantage (malgré la remarque de la p. 18). Que le Dabra Metmâq égyptien des n° 73 à 83 est en arabe Dayr al-Magṭis ou que le Dabra Quesquâm des n° 91 à 95 est Dayr al-Moḥarraq, cela n'intéressera sans doute que l'amateur d'antiquités coptes. Mais que Pierre Bahwâres du n° 104 est en fait Pierre l'Ibère, le célèbre moine anti-chalcédonien du Ve siècle, mérite plus d'attention; le miracle est du reste mentionné dans le Synaxaire copto-éthiopien au 1er Kīhak ou Tahšāš. Quant au Christodule des n° 57 et 58, il n'est autre que le fameux saint Alexis à la légende si répandue dans toute la chrétienté, tant occidentale qu'orientale.

Ces *Miracles de Marie* nous offrent aussi des repères historiques et des informations dont Cerulli, déjà, avait su tirer parti, comme par exemple le n° 184 qui a trait au conflit de Zara Yacob avec les Mikaélites. Certains épisodes auraient gagné à être mieux situés dans le temps, comme le n° 109 qui se passe sous le patriarche Zacharie d'Alexandrie (1004-1032). Pour les nombreuses dates qui apparaissent dans le texte, il n'aurait pas été superflu d'en offrir de manière systématique l'équivalent dans le calendrier julien ou grégorien: le n° 91 se laisse ainsi dater précisément de l'avant-veille et la veille du 29 juin 1322, fête des saints Pierre et Paul. Mais les choix de l'A. sont à respecter, surtout quand il nous donne une traduction si savoureuse de ce trésor resté trop longtemps enfoui!

Il y aurait encore beaucoup de choses intéressantes ou curieuses à relever dans les *Miracles*. En premier lieu, c'est toute la mariologie qui mériterait une étude. L'intercession souveraine de "Notre Dame, la sainte deux fois vierge Marie mère de Dieu", scellée selon la tradition éthiopienne par le "Pacte de miséricorde", dont l'A. donne le texte dans l'Introduction (p. 8), est accordée à qui la prie avec ferveur, mais également à ceux qui répètent la salutation angélique — nous dirions l'*Ave Maria* —, ou font des aumônes en son nom. Très souvent, la Vierge tend la main hors de son icône miraculeuse, ou bien elle apparaît elle-même au dévot. Le lait de ses seins soutient les faibles et guérit les malades (p. 78, 129, 284, 286, 508). Au n° 54, p. 146, Marie va jusqu'à faire une espèce de chantage à son Fils qui lui refuse une grâce, menaçant de se mutiler la poitrine et se percer les joues: c'est peut-être trop à notre goût, mais dans une chrétienté où l'on représente souvent la Vierge qui allaite, la scène prend un relief tout particulier.

Pour rester dans l'iconographie, le n° 74 rappelle la couleur fixée des chevaux que montent les martyrs célèbres: blanc celui de Georges, alezan celui de Théodore et noir celui de Mercure (p. 199). Et n'oublions pas, dans ce contexte, l'adage du n° 76, p. 205: "voir est plus grand qu'entendre de l'oreille"!

On croit revivre une scène contemporaine de *mouled* égyptien au n° 75, quand il est dit qu'à Dabra Metmâq, les pèlerins "plantaient leurs pavillons et leurs tentes à côté du monastère" (p. 202). La liste de ces pèlerins, comme ailleurs ceux de Jérusalem, est des plus œcuméniques: "gens d'Égypte et d'Éthiopie, de Syrie, d'Arménie et d'Alexandrie, maronites et Géorgiens, Européens et Byzantins, nestoriens, assyriens et melkites" (p. 196; le dernier mot n'est pas

sûr). Le n° 148, p. 370, nous transmet cette parole non scripturaire attribuée aux Apôtres: "Il est meilleur de mourir par la lance que de mourir par la faim".

Quant à la liturgie, riche serait la moisson des passages qui nous en parlent. Les n° 151 à 155 exaltent la gloire et l'efficace du chant. Au n° 86, il est question d'un homme qui reçoit chaque jour l'eucharistie. Dans les pièces éthiopiennes, la pureté rituelle requise pour pénétrer dans une église est plus d'une fois soulignée (n° 188, 189 et 191). Au n° 108, p. 286, le sacristain suspend la cuisson du pain eucharistique aux cris d'une femme dont la fille aveugle vient d'être guérie; les deux femmes étaient au pied de l'icône de Marie à Dalga, en Haute-Égypte. On voit même la Vierge bénir les dons en même temps que le prêtre au n° 167, p. 415.

Plusieurs fois, l'A. met un prudent point d'interrogation après un mot ou une expression peu sûre. P. 423, au n° 170, la tradition arabo-copte nous permet de restituer la bonne leçon pour "Nârqon", issu de la confusion des points de *b* et *n* dans l'original arabe: il s'agit du "château de Bariqūn", c'est-à-dire "Hierakon", en Haute-Égypte, lieu attaché à la légende de saint Victor, cf. *The Coptic Encyclopedia*, p. 810b, s.v. Dayr al-Jabrāwī.

Il ne nous reste qu'un vœu, c'est que l'A. trouve des émules dans d'autres langues modernes pour mieux faire connaître et apprécier cet extraordinaire patrimoine de l'Église éthiopienne, qu'elle partage en bonne part avec notre Occident.

Ph. Luisier, S.I.

LOUKAKI, Marina – JOUANNO, Corinne (Hg./Übers.), *Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin* [Collège de France – CNRS / Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies, 18], Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris 2005, 234 S., € 30,00.

Der vor 16 Jahren verstorbene französische Byzantinist, P. Jean Darrouzès A.A., hat seine zahlreichen Kopien und Listen verschiedener Handschriften immer auch grossmütig jüngeren Forschern zur Verfügung gestellt: ein Dienst, der ihm nicht unbedingt gedankt wurde. In der vorliegenden Edition ist seine Vorleistung allerdings gebührend gewürdigt.

Das Vorwort (S. 9f.) umschreibt den "Sitz im Leben" der edierten und übersetzten fünf Lobreden auf Patriarch Georgios Xiphilinos von Konstantinopel (1191-1198) aus aristokratischer Familie (Trapezunt), die im 11. Jahrhundert schon einmal einen Patriarchen gestellt hatte. Die Reden wurden üblicherweise am sog. Lazarus-Samstag gehalten, und zwar zwei von dem Rhetorikmeister Georgios Tornikes, die drei übrigen je von einem seiner Schüler: Johannes Phrangopulos, Manuel Karantenos und Konstantinos Stilbes, der auch als Kontroverstheologe bekannt ist.

Die Einleitung (S. 27-70) schildert zunächst die Biographie des Patriarchen, seine Bildung als Jurist, Philosoph und Theologe (Exeget), seinen beruflichen Aufstieg vom Grossen Skeuophylax zum Patriarchen, dann als Amtsträger seinen

Kampf gegen die masslose Bereicherung des Klerus und die Korruption: seine wenigen Werke (Katechesen zur Fastenzeit) sind noch unediert; es folgen dann ähnliche biographische Angaben zu den drei Schülern: mit Hinweisen auf die Lob- und Grabreden (für Patriarch und Kaiser sowie einen kaiserlichen Verwandten) des Georgios Tornikes sowie seine verschiedenen Lehrämter als Didaskalos; spärlicher sind die Auskünfte über den Grammatikos Johannes Phrangopulos und seinen Berufskollegen Sarantenos oder Karantenos, während Konstantinos Stilbes als Didaskalos (für Psalter, Apostol und Evangelium) wieder deutlicher hervortritt. Einige Schlussbemerkungen über die Texte, ihre Datierungen (zwischen 1192 und 1198) sowie die drei benutzten Handschriften leiten dann über zur Textedition mit französischer Übersetzung (S. 71-177) und anschliessendem Kommentar (S. 179-206) sowie den vier Indices (207-234).

Das Buch vermittelt einen soliden Eindruck vom rhetorischen Stil des 12. Jahrhunderts; sein Wert als historische Quelle bleibt dagegen notwendigerweise eingeschränkt, da die Lobreden ipso facto parteiisch sein mussten.

G. Podskalsky, S.I.

MANEMANN, Jürgen, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus* [Münsterische Beiträge z. Th. 61], Aschendorff, Münster 2002, pp. 399, € 38,00.

Political theology seems to be primarily a concern of Western theology and thus foreign to genuine Eastern theology. R. Farina, to be sure, published *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea* (Zürich 1966) with the subtitle, "Christianity's first political theology." But such studies were historical in import and did not seem to reflect on the main line approach to Eastern theology. Many would instinctively associate the idea with J.B. Metz, who conceives theology as political in a bid to save theology from being absorbed by the concerns of the isolated individual. It does not come as a surprise that Manemann's *Habilitationsschrift* at the Catholic theological Faculty, Münster, in 2000, is dedicated to J.B. Metz. What is little known, however, is that, before Metz, it was Carl Schmitt who in recent times undertook the first steps. Carl Schmitt is, for many even in the West, not exactly a household name. Born in Plettenberg, Germany, in 1888, he was influenced by the kind of Catholic conservatism prevalent in the 19th century. As a jurist and professor of public law Schmitt soon attracted attention through his many publications. On account of his support of the German National Socialist Party he was dismissed from office and for a time imprisoned (1945-1947), but after being released wielded considerable influence in spite of his continuing criticism of parliamentary democracy and his anti-Semitism. He died in 1985. More than in objective data Schmitt saw political reality as basically grounded in the relationship existing between friends and enemies. The political theology he developed in the 1920's — the concept itself appears only three times in his writings — he considered to be conditioned by a certain political situation, more precisely by the restoration following the

Enlightenment, and is thus primarily a polemical concept to offset the loss of the religious consensus which formerly prevailed (pp. 144f).

Manemann understands his study in relationship to the role political theology plays in Metz' fundamental theology (p. 1). His interest in Schmitt was especially stimulated at the time of the upheaval in Eastern Europe in 1989, a year which for some seemed to spell out the end of history, for others the end of politics (pp. 3, 13, 20). Over against attempts to wash Schmitt's philosophy clean of its unfortunate political leanings and thus sever it from its historical context, the author tries to elaborate the historical nucleus of Schmitt's thought. He propounds the thesis that his political theology is basically a political "Theo-logic", and deep down gnostic. Schmitt's theology, especially manifest in its "kathecontic" (*kathecon* in Greek means obligation) is thus a gnostic political theology (pp. 7, 9-11). Schmitt is interested in the *kathecon*, the this-side awareness of what ought to be done, rather than the *eschaton*, the perception of the world to come (p. 163), so that the Church figures only as a form of power in a world history which brackets off the God of the Bible (p. 345). Central to Schmitt's interpretation of political reality is thus gnosticism. Gnosticism becomes radicalised precisely when political theology becomes political gnosis. For Schmitt, politics of its very nature cannot be developed in the transparent language of scientific rationalism, but must needs resort to myths (p. 167). Whereas Metz keeps in mind the memory of Christ's passion, Schmitt turns his back to the passion and seeks a reconciliation with reality through a speculative thought quite similar to gnosis (p. 348). This manichaean and dualistic concept of the political order only adds fuel to the religious crisis concerning God (pp. 345f), and Schmitt's thought ends up with a radical political anti-monotheism (p. 352).

Manemann introduces fresh categories to the understanding of a complex political reality, which is certainly important for the East in view of the crucial year of 1989. And yet, he does not develop enough the patristic category of gnosticism itself, so central to his work. Hans Jonas, to be sure, who had exploited the category for his existential hermeneutics in his *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Göttingen 1964[3], is discussed in Manemann (e.g., pp. 280f), and so is Erik Peterson (e.g., p. 300), who wrote a significant short work on the history of political theology in the Roman empire, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig 1935), whereas R. Farina is nowhere mentioned, not even the one time that Eusebius of Caesarea is (p. 175). Nonetheless, providing us with a critical theological appraisal of Schmitt's thought, Manemann's work affords us new perspectives to reflect on an old reality, common to both East and West, and tailored on events which affected both.

E. G. Farrugia, S.I.

MANIAKKUNNEL, Sunny, *An Ideal Missionary — A Historical Study into the Life and Activities of Fr. Leopold Beccaro OCD in Malabar/Kerala (1860-1877)*, Carmel International Publishing House, Trivandrum, Kerala, India 695 014, 2005, pp. 470, Rs 290,00 (US$ 15.00).

Questo libro è l'edizione di una tesi dottorale discussa alla facoltà di storia ecclesiastica dell'Università Gregoriana e diretta dal Rettore del Collegio Urbano di Propaganda, Fidel González Fernández MCCJ. Percorre gli antefatti del momento in cui la Chiesa cattolica dei Cristiani di San Tommaso ottiene finalmente da Roma uno *status* più conforme alla sua vera natura. Passa cioè sotto l'esclusiva giurisdizione di un Vicario Apostolico, che la toglie da una situazione ambigua durata per secoli, nella quale Cattolici di rito caldeo e di rito latino dipendevano insieme dall'unico Vicariato Apostolico di Verapoly. La monografia, scritta da un cristiano di S. Tommaso, il carmelitano Sunny Maniakunnel, mette in luce la parte avuta dal carmelitano italiano Leopoldo Beccaro, in questa giusta rivendicazione d'autonomia della Chiesa cattolica malabarese. Padre Beccaro nasce a Grognardo, in provincia di Alessandria, il 28 agosto 1837. Battezzato come Giacomo, si fa carmelitano, cambiando nome in Leopoldo. Inviato fra i Cristiani di S. Tommaso, si dedica appena ordinato sacerdote nel 1860, all'apprendimento del malayalam e alla formazione dei Terziari carmelitani locali. Fino dal 1868 ha chiara coscienza della via da percorrere. Infatti, insieme a suo fratello, il carmelitano Gerardo e al carmelitano francese Augustine Bouteloup, perora la causa dei cattolici siromalabaresi, che vogliono distinguersi dai cattolici di rito latino, per conservarsi, come dirà più tardi Padre Placid Podipara, "indiani nella cultura, cristiani nella fede e orientali nel rito". Mantiene questa convinzione anche al Concilio Vaticano I°, dove rappresenta il Vicariato di Verapoly. E siccome in Malabar vari missionari, anche dello stesso Ordine carmelitano, non la pensano come lui, e neppure la Congregazione de Propaganda Fide, Beccaro deve patire persecuzioni domestiche e perfino accettare l'espulsione dall'India nel 1877. Gli ultimi anni di vita li trascorre nel convento carmelitano di Genova. Nel 1890 costruisce il Santuario di Gesù Bambino di Arenzano, mèta di devoti pellegrinaggi. Muore a Genova il 22 aprile 1914. Sarà lontano dai suoi Siromalabaresi, quando il loro problema, avrà una soluzione. La porta si era appena dischiusa l'anno 1862, quando nasce all'interno della Congregazione di Propaganda, una sezione che si occupa di Chiese Orientali. Quindi, gradualmente, la via intrapresa dal Beccaro, compie un passo in avanti nel 1887, quando i Cattolici malabaresi hanno finalmente il loro proprio Vicariato. Il progresso continua nel 1917, quando Benedetto XV separa completamente da Propaganda la nuova Congregazione per le Chiese Orientali. Oggi, questo libro ha una *Premessa* dell'Arcivescovo Maggiore della Chiesa Siromalabarese, il cardinale Varkey Vithayathil. Il Beccaro ha amato fraternamente i "siriaci" e si è schierato dalla loro parte. Altri missionari invece, non apprezzano abbastanza i cristiani locali, e sono ostili perciò nei suoi confronti. Spesso chi deve eleggere un superiore della missione o dare il voto a un futuro vicario apostolico, non promuove la candidatura di uno del posto, o di uno che stima i cristiani locali. I cristiani siriaci si accorgono di queste discriminazioni e continuano per lungo tempo a chiedere che sia revocata l'espulsione del Beccaro. Ma Propaganda vieta il suo ritorno in India. Purtroppo il Beccaro non è l'unica vittima di simile discriminazione. Lo sono anche dei locali, come il sacerdote cattolico malabarese Nidhiry Manikathanar del quale George Nedungatt ha scritto su OCP 2004, 313-357.

La struttura dell'opera è buona, in quanto procede con chiarezza e organicità, riportando debitamente la documentazione storica, assiduamente raccolta dall'A. a Roma, nell'Archivio Segreto Vaticano, negli archivi della Congregazione per le Chiese Orientali, di Propaganda, dei Carmelitani, dei Gesuiti e in altri archivi d'Europa e d'India. La metodologia seguita preferisce dare la parola ai documenti, soprattutto nel caso frequente in cui due partiti si scontrino l'uno con l'altro, come succede fra il partito del Vicario apostolico Leonardo Mellano e quello dei Terziari carmelitani locali di rito caldeo, fondati da Elias Kuriakose Chavara e formati dal Beccaro. Padre Leopoldo chiede allora che i Terziari non dipendendano direttamente dal Vicario Apostolico ma da un Vicario Provinciale religioso. Ma ciò irrita ancora maggiormente Mellano.

Trovo lodevole la cura del candidato di inserire la vicenda in un contesto ampio, che mette in rapporto l'istanza tipicamente orientale di conservare il proprio rito e la propria identità ecclesiale a confronto con la proverbiale lentezza di Roma o le strategie del Padroado portoghese, circa seri problemi che si manifestano. L'invio in India da parte del Patriarca Caldeo Yusuf 'Audo di due dei suoi vescovi, Tommaso Rockos e Giovanni Elia Mellus, aggiunge nuove difficoltà. A quel proposito, oltre a citare la tesi di Alex Paul Urumpackal, *The Mellus Schism*, si poteva recuperare il giudizio che ne dava il18 giugno 1980 il direttore della tesi, il P. Joseph Wicki, studioso dei Cristiani di S. Tommaso, autore dei 18 grossi volumi dei *Documenta Indica*. "Specialmente il nesso tra i due scismi, di Rockos e di Mellus è chiaro e le responsabilità convincono il lettore. Entrano in scena la Congregazione di Propaganda, il Padroado, i Caldei siriani della Mesopotamia, i Delegati Apostolici dell'India e della Siria, Religiosi (Carmelitani e Terz'Ordine), un Visitatore Apostolico gesuita (Meurin) e un Cappuccino (Persico), i tribunali laici inglesi".

Non vedo citata in questo libro la voce "Beccaro, Giacomo" del primo vol. del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, redatta da V. Macca. Altrettanto, sul patriarca caldeo Giuseppe 'Audo, non si cita l'articolo del compianto Joseph Habby, "Les Chaldéens et les Malabares au XIX siècle" OC (1980) 88-107 né, dello stesso autore, la tesi difesa all'Università Lateranense nel 1966, *Maar Joseph 'Audo et le pouvoir patriarcal*. Circa il primo capitolo, "A Brief History of the Malabar Church until the Arrival of Fr. Leopold Beccaro", non c'era bisogno di ampliare a tal punto la prospettiva storica, quando la problematica, a detta del titolo, è quella del secolo decimonono e, in particolare, del "caso Beccaro". Inoltre, quel primo capitolo è piuttosto affrettato, non menzionando neppure il volume a cura di G. Nedungatt S.J., *The Synod of Diamper Revisited*, Roma, Pont. Ist. Orientale 2001, nel quale si trova la prima volta, in portoghese, con versione inglese a fronte, l'intera "Relaçâo sobre a Serra" che Francisco Ros S.J. ha compilata nel 1604. Costituisce un compendio della memoria popolare tramandata di padre in figlio fra Cristiani di S. Tommaso.

Queste ultime osservazioni non intendono affatto sminuire il valore del libro che si raccomanda da sé.

V. Poggi, S.I.

MARANI, Germano, S.J., (a cura di), *Il Santo medico di Mosca. Friedrich Joseph Haass. Vita e Scritti*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 244, € 14,50.

Dopo le brevi prefazioni del cardinale Walter Kasper, Presidente del Consiglio per l'Unità dei Cristiani (pp. 5-7), del metropolita Serghij Fomin, capo del servizio sociale e caritativo della Chiesa ortodossa russa (pp. 9-12), dell'arcivescovo Tadeusz Kondrusiewicz, ordinario dell'archidiocesi della Madre di Dio a Mosca (pp. 13-15) e del dr. Sandro Gozi, consigliere del Presidente della Commissione Europea (pp. 17-18), una Premessa del curatore spiega l'origine del libro (pp. 19-20). Mons. Helmut Moll, dell'archidiocesi di Colonia, postulatore della causa di beatificazione di Friedrich Joseph Haass, aveva chiesto a P. Marani di tradurre dal russo due scritti di Haass e una delle prime biografie di lui, stampata in occasione del XV° anniversario della sua morte, cioè nel 1868. Padre Marani si è messo al lavoro ed è rimasto conquistato da questa figura di medico, nato a Münstereifel presso Colonia, nel 1780, che trascorre quasi mezzo secolo della sua vita in Russia, dove arriva nel 1806 e rimane fino alla morte (1853). Infatti, la sua memoria è oggi più viva in Russia che in patria, per lo meno paragonando quanto è scritto su di lui in Russia e in Germania. "Il nostro intento — precisa il Curatore — è di dare al pubblico italiano una prima e seria conoscenza di questa straordinaria personalità, cogliendone il profilo spirituale, attraverso la sua opera di carità cristiana" (p. 88). Marani traccia la vita del dottor Haass (pp. 27-82), basandosi soprattutto su una raccolta russa, curata da A. Nežnyj, *Vrata miloserdija. Kniga o doktore Gaazem*, Mosca 2002. Traduce in italiano gli scritti di Haass: *L'ABC del galateo cristiano* (pp. 169-195), che Haass mette in mano ai deportati destinati alla Siberia; *l'Esortazione alla donne* (pp. 197-222), che Haass propone alle future infermiere del suo ospedale di Mosca; la *Vita del martire Feodor Tiron* (pp. 223-227), santo di cui Haass è devoto, morto all'inizio del secolo IV nella persecuzione di Massimino Daia. Dal russo Marani traduce in italiano la vita del Dottor Haass scritta nel 1868 da Piotr Semenovič Lebedev (pp. 103-165). Rinvia alla monografia di A. Hamm & G. Teschke, *Ein deutscher Arzt als "Heiliger" in Moskau*, Bonn 2000[2] (p. 87), e traduce dal tedesco *Due lettere* di Haass al filosofo Friedrich Wilhelm J. Schelling, di cui Haass ha ascoltato lezioni a Jena, l'anno accademico 1802-1803 (pp. 228-236). Marani traduce pure dal tedesco la lettera di condoglianze ai familiari di Haass scritta da Elizaveta Drašusova alla morte del medico. Infine traduce dal russo il *Testamento* di Haass (pp. 237-242). Testamento che il metropolita di Mosca, Filarete Drozdov, venuto a visitare il morente, è invitato a leggere e ne rimane profondamente edificato, tanto da assicurare il testatore: "La tua vita è piena di grazia, batjuška. Tui vai nel regno dei cieli" (p. 72). L'ultima versione di Marani dal russo è di una lettera di Anatolij Koni, uno dei primi biografi di Haass (pp. 99-102).

Da questo libro, sostanziato di documenti, appare chiaramente che il Dottor Haass (Gaaz in russo) non è soltanto un bravo medico, che guarisce i malati, si prodiga eroicamente nelle epidemia di colera e scrive sull'efficacia terapeutica delle acque del Caucaso o sulla difterite. Del resto, come mai è partito per la

Russia? Perché, a Vienna, dopo aver seguito i corsi dell'oftalmologo Adam Schmidt, guarisce gli occhi del principe russo Repnin. Si sente allora proporre di seguirlo a San Pietroburgo, come medico di famiglia. Il giovane Haass, ventiseienne, accetta e parte. Un anno dopo è primario di ospedale a Mosca. Ma non è soltanto la scienza medica a caratterizzare quest'uomo. Egli dice chiaramente che è prima cristiano che tedesco. Una volta, a un ufficiale della polizia zarista, cui ha chiesto invano comprensione per un detenuto ammalato, ribatte: "Sì, è vero, sono straniero. Ma sono più russo di voi, perché il popolo russo è buono, non crudele come voi, signor capo della polizia!" (p. 79). Lo Zar Nicola I° lo conosce personalmente e gli conferisce onorificenze. Haass potrebbe arricchirsi. Nel contratto con i principi Repnin è spesato di tutto, ha una bella dimora e un domestico a sua esclusiva disposizione, una carrozza tirata da quattro cavalli e 2000 rubli annui di appannaggio, oltre alla facoltà di esercitare la medicina comunque voglia. Quando si sposta da San Pietroburgo a Mosca, intraprende perfino un'attività industriale tessile. Eppure, gradualmente, vende la filanda, i cavalli, la casa e va a vivere in ospedale. Non che sia prodigo. Ma i poveri sono i suoi prediletti. Li cura gratuitamente e addirittura li rifornisce di medicine, di generi alimentari e di denaro. Un giorno scopre i condannati al confino in Siberia, che raggiungono a piedi il luogo della loro condanna. Diviene membro del Comitato per la difesa dei diritti dei detenuti e, da allora, è l'avvocato di quei condannati. Dostoievski descrive Haass in pagine magistrali dipingendolo appunto in questo esercizio di carità cristiana (pp. 75-77). Gorki lo paragona al Poverello di Assisi, nella prospettiva della perfetta letizia (p. 77). In una zona di Mosca, detta del Monte dei Passeri, c'è la stazione di tappa della triste carovana in marcia verso la Siberia. I condannati sono di solito costretti a spostarsi a piedi, a gruppi di sei, ciascuno con un polso vincolato a una sbarra di ferro, letto di procuste ambulante. Haass propone le catene al piede, piuttosto che quella gogna collettiva. Ma le catene in uso sono troppo pesanti. Ne fa apprestare dal fabbro un modello leggero e lo prova lui stesso su di sé, camminando incatenato nella sua camera in ospedale (pp. 40-41).

Il curatore è riuscito nel suo intento. Ci ha presentato onestamente un eroe della carità che ama i suoi simili senza distinzione, che si sacrifica per gli altri e vive già sulla terra le beatitudini del regno dei cieli. Sulla sua tomba, nel cimitero tedesco di Mosca, c'è un monumento con la scritta "Affrettatevi a fare il bene". È una buona interpretazione di Galati 6,9, "Non stanchiamoci di fare il bene".

V. Poggi, S.I.

MARTE, Johann (Hg.), *Intern. Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004* [Das östl. Christentum, N.F. Bd. 56], Augustinus-Verlag, Würzburg 2005, 171 S, € 25,00.

Wie aus dem Geleitwort von E. Chr. Suttner (S. 9-11) hervorgeht, sind in diesem Bändchen verschiedene Themen zur Brester Union abgehandelt in deutscher, englischer und russischer Sprache — nicht im Sinne neuer Forschungser-

gebnisse mit entsprechender Dokumentation, sondern vielmehr als zweiter Versuch einer Evaluation des bislang erreichten, interkonfessionellen Forschungsstandes. Nach einer ersten Tagung in Wien (Juli 2002) mit gleicher Zielsetzung dokumentieren sie die Ergebnisse einer zweiten Tagung in Jelenia Góra / Cieplice (auf Einladung der Polnisch-Orthodoxen Kirche, beide Male aber durch die Initiative der Stiftung Pro Oriente). Die einzelnen Beiträge sind am Schluss von einer Dreierkommission in einer Evaluation zusammengefasst; eine dritte Tagung im Jahre 2006 soll den begonnenen Verständigungsprozess weiterführen.

Der Rektor der griechisch-katholischen Akademie in Lemberg, B. Gudziak, ein Fachmann für die Geschichte der Brester Union, eröffnet den Reigen der Beiträge mit einem Statement über die ruthenischen Bischöfe in Rom (S. 12-25). Sein engster Mitarbeiter, O. Turij, stellt Einheit und Zerfall der Kirche in den Dokumenten von Brest dar (S. 26-42). Es folgt ein kurzer Ausblick auf die "communio ecclesiarum" als Ziel der Brester Union aus der Feder des Prälaten I. Dacko (S. 43-51). Den längsten Beitrag liefert der emeritierte Wiener Kirchenhistoriker E. Chr. Suttner über die Konzeption von Union und Schisma in Polen und Rom zu Zeit des Vertragsabschlusses (S. 53-90). Sein Nachfolger, R. Prokschi, vergleicht die wichtigsten Urkunden im Hinblick auf ihre Ekklesiologie sowie die Primatsauffassungen in Rom und Kiev (S. 91-101). Z. Glaeser (Opole) untersucht das Prinzip "Extra Ecclesiam nulla salus" auf dem Hintergrund der Ekklesiologie des 16. Jahrhunderts (S. 102-110). Suttner meldet sich dann noch einmal zu Wort mit kurzen Thesen über die Primatspraxis im Gefolge der Brester Union (S. 111-118). Aus Moskauer Sicht behandelt J. Lapidus die Ablehnungsgründe für die Union (bis zum Tode des P. Mogilas) (S. 119-142). Den Abschluss bildet ein Aufsatz des Warschauer orthodoxen Erzbischofs J. Anchimiuk über die Kirche-Staat Beziehungen der Orthodoxie bis zum Tode P. Mogilas — die Geschichte einer wachsenden Entfremdung bzw. Verfolgung (S. 143-162).

Allen ökumenisch interessierten Christen kann die Textsammlung nützliche Dienste erweisen zum Verständnis und zur Überwindung noch bestehender konfessioneller Spannungen.

G. Podskalsky, S.I.

St Maximus the Confessor, *On the Cosmic Mystery of Christ.* Selected Writings from St Maximus the Confessor, trans. Paul M. Blowers and Robert L. Wilken, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2003, pp. 183, $ 14.95.

Maximus (580-662) is described as a thinker "betwixt and between" (p. 13). His connection with Sophronius († 638) may well have started at the Eukratas monastery near Carthage, where Sophronius was very likely Maximus' abbot; the Arab invasions had forced many to flee them to North Africa (pp. 13f). Maximus' theology may be considered an extensive and in-depth gloss on Chalcedon (451). Though Maximus' name does not appear in the documents of Constantinople III (680-681), his contribution commanded respect from the start (p. 16). The cosmic sweep of his theology is culture and context bound, so that not the *sum-*

ma, but chapters (*"kephalaia"*) prevail (pp. 17f). One of these references to context is the way Maximus corrected Origenism (p. 19). But the editors do not specify here in which Constantinopolitan council Origenism was formally condemned (p. 19), most scholars opting against the ecumenical council and for the *synodos endemousa* held in the Byzantine capital a short while before.

The present work offers from Maximus representative texts not yet translated and published in English (p. 21). The genre of the *Ambigua* refers to what may be translated as "Difficulties," and has mainly to do with passages from St Gregory the Theologian, bishop of Nazianzus, which Origenists claimed supported their interpretation (p. 22). Indeed, H. U. v. Balthasar has called "Ambigua 7" the "single most significant anti-Origenist writing from Greek patristic literature" (p. 23). Origen's triad of *rest – movement – becoming* is re-directed, by Maximus, into *becoming – movement – rest* (p. 24). Yet, while the anti-Origenist polemic of *Ambigua* 7 has rightly received much attention, one should not ignore Maximus' larger theological and spiritual enterprise, of which the polemic forms only one part (p. 26). In this sense, *Ambigua* 8 may be seen as an extended footnote to *Ambigua* 7, whereby asceticism is understood as healing human passions and overcoming the chaos they entail (p. 27). But it is in *Ad Thalassium* 64, that in the context of a short commentary to Jonah he explains the three universal laws: the natural law, the scriptural law and the law of grace. As H. U. v. Balthasar explains, the ensuing synthesis does not eliminate the first two, but rather the christological and soteriological synthesis allows for the interplay of each in its own irreducible role within the context of human deification (p. 28). Whereas the natural law trains us in basic solidarity and scriptural law leads to mutual love by abandoning fear, the law of grace leads to the ultimate imitation of Christ's love (pp. 28f). Natural law manifests the human enjoyment of being (τὸ εἶναι), scriptural law, of well-being (τὸ εὖ εἶναι), and spiritual law, of eternal well-being (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι; p. 29). Unmasking the ambiguities of embodied existence, Maximus shows how one may transcend limits, which the love of Jesus Christ helps exploit in their spiritual utility (p. 30). Bringing his exegetical skills to bear on the equivocation of the term sin in Scripture, Maximus distinguishes between the culpable sin of Adam and all posterity as a *cause* and the "sin that I caused" as its *consequence* (p. 36). In *Ad Thalassium* 42 Maximus explains that Christ did not become my sin, but assumed the consequence of the mutability of my free choice (p. 120). Christian progress in virtue entails passing through the three stages of the coming into being, or genesis (τὸ εἶναι), of baptismal birth (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι, see p. 100) and resurrection (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι) (p. 39; for the whole scheme, see p. 128). In so doing, however, Maximus reverses Gregory of Nyssa's *epektasis*, inasmuch as perpetual progress is viewed as endless instability (p. 41), advocating instead an "ever-moving repose" (στάσις ἀεικίνετος) as more consonant with eternal life (p. 42).

These are only some examples from an author who is at the same time profound and complex. Some general patterns, however, may be discerned. One notes, for example, with what veneration Maximus speaks of "our teacher" Gregory of Nazianzus (p. 79: "this godly teacher of ours", see also pp. 45, 75, 92).

Another common theme is deification, which runs throughout the texts like a golden thread (pp. 93, 104, 116f, 141), and so is wisdom (pp. 67, 68, 69). As for other themes, *Ad Thalassium* 64 (pp. 145-171) is particularly significant for what the East thinks of natural law in view of its cosmic spirituality.

With Maximus we thus have a thinker sensitive to the fickleness of man and the fragmentary character of synthesis, however comprehensive; and the present study, with its comments and Select Bibliography, admirably acquits itself of the task proposed.

E. G. Farrugia, S.I.

MOORE, Paul, *Iter Psellianum*. A detailed listing of manuscript sources for all works attributed to Michael Psellos, including a comprehensive bibliography, [Subsidia Med. 18], Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Ontario, Canada, 2005, pp. XIII + 754, $ 145.00.

Questo *magnum opus*, in ogni senso, di P. Moore è destinato a essere punto di riferimento per le future ricerche su Michele Psello, personaggio per il quale la definizione di poligrafo è limitante della di lui esuberante esperienza umana e letteraria. Michele Psello, la cui vita non mi pare si possa prolungare oltre il 1078, come crede l'A., sulla scorta, fra gli studiosi recenti, di P. Gautier, non è uno dei molti Bizantini di rilievo, ma, almeno a mio giudizio, certamente il più grande dei Bizantini e la chiave di volta per la interpretazione del "fenomeno Bisanzio". Retore, storico, letterato, filosofo, teologo, Psello ha lasciato un'opera immensa che attende ancora una valutazione circostanziata, che non può che venire dalla disponibilità degli scritti editi e dotati di commentari perpetui conformi alle esigenze della moderna scienza filologica. Ad essa contribuirà certamente la fatica del Moore, che viene a esaudire l'auspicio espresso già nel 1634 da Leone Allacci, dal quale l'A. stesso prende l'avvio, e ancora riproposto negli ultimi decenni da molti autorevoli studiosi.

Il suggestivo titolo *Iter Psellianum* è stato suggerito all'A., come da sua esplicita dichiarazione in sede di Introduzione, dal celebre *Iter Italicum* di P. O. Kristeller, del quale trascrive alcune delle dichiarazioni programmatiche; allo stesso tempo l'A. distingue il suo *Iter* da quello del Kristeller: laddove questi dichiarava che "the purpose of this list has been to supplement, and not to repeat, the information contained in adequate printed catalogues of manuscript collections», il nuovo *Iter*, dedicato a un singolo autore, ha un àmbito diverso e circoscritto: "My purpose was different. These catalogues were the basis (though not always the only source) of the information I was collecting. I was not supplementing already existing material but gathering in one place material scattered in some 100 locations around the world», e (p. 3): "The purpose of the present work is to do for the writings of Michael Psellos what has been done by others over the years especially in Classics and Patristics, that is, to give a list of manuscript sources potentially useful for a further study in the area of eleventh century Byzantine, and especially Psellian, thought". Inoltre, Kristeller "is giving the

entire contents of certain manuscripts and those, as his title suggests, found only in Italy, in subsequent volumes he expanded his scope to other countries beyond Italy. I am giving the location only of works ascribed to Michael Psellos, wherever they are found in the world". E in effetti questo *Iter* d'autore si configura come un ragionato bacino di raccolta, o, a dir meglio, come una ricomposizione dei *disiecta membra* di un'opera vastissima, quale fu quella di Psello, non nel senso di una *editio* di essa, ma della catalogazione ragionata delle fonti manoscritte e bibliografiche (queste aggiornate fino al 2002).

L'*Iter* è stato indubbiamente agevolato dall'uso esperto e sapiente dei moderni mezzi informatici e, per così dire, ispirato dalla fortuna di Psello nella rinnovata bizantinistica del secolo appena trascorso, che ha consentito l'acquisizione critica di numerosi dei testi di maggior rilievo (basti citare la *Chronographia*, il *De omnifaria doctrina*, alcuni encomi e l'edizione ancora *in progress* degli *opera omnia* nella Bibliotheca Teubneriana avviata dal compianto L. G. Westerink), talora accompagnata da commentari scientifici, tuttavia necessariamente parziali, poiché limitati a singole opere (mi si permetta di citare i miei commentari alla *Chronographia* nella edizione valliana, Milano 1984, e all'edizione dell'*Encomio per la madre*, Napoli 1989). Quel che manca, e che, *sic stantibus rebus*, sarà compito delle nuove generazioni sollecitate anche dalla presente pubblicazione, è un lavoro d'insieme sulla complessa figura di Psello, e innanzitutto sulla sua posizione filosofica, risultando palesamente insufficiente, a fronte dei progressi della ricerca testuale e dell'allargamento delle nostre conoscenze sulla letteratura e la storia di Bisanzio, la vecchia, benché benemerita, monografia di C. Zervos (*Un philosophe néoplatonicien du XI*^e^ *siècle, Michel Psellos. Sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris 1920, rist. New York 1973).

Il vasto materiale raccolto non costituisce un magma in cui risulta difficile, se non impossibile, orientarsi: l'A. ha 'catalogato' complessivamente 1176 titoli di scritti identificabili come pselliani, ivi compresi alcuni di dubbia o di falsa attribuzione, suddividendoli in due ampie sezioni (*Works*, pp. 15-396; *Miscellaneous Treatises*, pp. 397-567), a loro volta suddivise all'interno in sottosezioni (per i *Works*: "Letters", pp. 15-148, nnr. 1-542; "Theological Works", pp. 149-232, nnr. 543-723; "Philosophical Works", pp. 233-340, nnr. 724-894; "Orations", pp. 341-396, nnr. 895-992; per i *Miscellaneous Treatises*: "Grammatical and Rhetorical Works", pp. 397-414, nnr. 993-1006 e 1007-1019; "Other Disciplines", pp. 415-466, raggruppante scritti vari: "Geographical Works", nnr. 1020-1021; "Works pertainings to agriculture", nr. 1022; "Militar Work", nr. 1023; "Legal Works", nnr. 1024-1033; "Medical Works", nnr. 1034-1045; "Historical Works", nnr. 1046-1048 [oltre alla *Chronographia* (nr. 1046), la Ἱστορία σύντομος, di dubbia attribuzione (nr. 1047) e (nr. 1048) la Ἱστορία παλαιὰ καὶ θαυμασία, tràdita nel cod. Vindob. gr. 119, ff. 1-93r, riferita alla storia del Vecchio Testamento dalla creazione del mondo al regno di Davide, edita solo in un frustulo da A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscow 1893, I, pp. LI-LVI e sulla cui paternità v'è verosimilmente da discutere]; "Various Works", nnr. 1049-1052; *Poetical Works*, a loro volta suddivisi in "Maior didactic poems", nnr. 1053-1061; "Minor didactic poems", nnr. 1062-1067; "Poems for emperors", nnr. 1068-1072; "Invectives",

nnr. 1073-1074; "Liturgical canons", nnr. 1075-1076; "Epigrams", nnr. 1077-1104; "Spurious poems", nnr. 1105-1144; "Spurious poems not included in the Teubner edition", nnr. 1145-1167; "Other poems not discussed by Westerink", nnr. 1168-1176). Numerazione a parte, pur se compresi nella medesima sezione, hanno i "Miscellaneous Works", per complessivi 88 *items*, sulla cui autenticità peraltro è lecito nutrire forti dubbi. Tutti i titoli sono corredati delle necessarie informazioni sui testimoni manoscritti, sulle edizioni e sulla bibliografia relativa.

Naturalmente la distribuzione del lascito letterario pselliano per *genera* è da ritenere soltanto strumentale; così, ad esempio, la distinzione fra gli *Orations* e gli *Historical Works* (essenzialmente la *Chronographia*), e molte dei *Letters* viene a cadere, o almeno a essere estremamente sfumata, laddove le grandi orazioni (è, ad esempio, il caso delle orazioni funebri per Michele Cerulario, Costantino Licudi, Giovanni Xifilino, Giovanni Mauropode ed altre, ivi compresi alcuni degli encomi per Costantino IX) e molte delle lettere contribuiscono all'accertamento degli eventi e alla conoscenza storico-politica in misura maggiore che la *Chronographia*; così anche è talora molto difficile distinguere fra scritti teologici e scritti filosofici: il fenomeno è da ricondurre alla mistione dei generi letterari che caratterizza tutta la produzione bizantina; è però da dire che il metodo seguito dall'A. si presta a una più agevole consultazione.

Le notizie fornite sono tutt'altro che telegrafiche: basti solo ricordare, a titolo di esempio, che lo studioso riporta puntualmente e pazientemente in molti casi (soprattutto in riferimento ai grandi encomi) la traduzione per *excerpta* e le note del Combefis tràdite da manoscritti parigini, che risultano talora molto utili quando in presenza di *codex unicus* (si allude essenzialmente al Parisinus 1182, che presenta gravi guasti dovuti al tempo).

Fra i 1176 titoli annoverati alcuni risultano tuttora inediti: così, fra le lettere, i nnr. 532-537; fra gli scritti teologici i nnr. 547, 652, 660, 682 701, 712, 716-718 e fra i *philosophica* i nnr. 741, 827, 848-850, 856-860, ma anche 743, Περὶ τῶν τριῶν σχημάτων τῶν συλλογισμῶν, pubblicato come anonimo dal Trincavellus (Venezia 1536). Ad essi vanno aggiunti gli *agiographica* 942-944, riconosciuti spuri da Moore, i *medica* 1037-1038 e 1163. Si tratta in verità di testi sulla cui attribuzione a Psello si potrà discutere e che nell'insieme poco aggiungono alla conoscenza e all' interpretazione dell'autore.

La *ratio* matematica del lavoro è confermata nelle *tabulae* conclusive (indici e concordanze). Opportuno il criterio di indicizzazione delle lettere, sovente anepigrafe e di difficile collocazione cronologica, realizzato per *incipit* e *desinit*. Il libro si distingue anche per la cura tipografica: molto rari gli errori di stampa, per lo più presenti in citazioni in lingua diversa da quella madre dell'autore.

U. Criscuolo

NIKOLAOU, Theodor, *Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion* [Münchener Universitätsschriften. Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 8], EOS-Verlag, St. Ottilien 2005, 304 S., € 28,00.

Der Verfasser, emeritierter Professor für Orthodoxe Theologie an der Münchener Universität, war gleichzeitig ein fleissiger, kirchenpolitischer Publizist, wie aus seiner Autobiographie (Umschlagrückseite) sowie seinen zahlreichen Rückverweisen auf seine früheren Veröffentlichungen hervorgeht. Sein Anliegen im vorliegenden Sammelwerk ist das beklagte Unverständnis für den Beitrag Ost- und Südosteuropas, d.h. der orthodoxen Völker, zum Europagedanken.

Das im Vorwort (S. 11-14) gewählte Beispiel des Jugoslawienkrieges (1992-1995) ist allerdings insofern völlig einseitig bewertet, als die seit der Gründung dieses Staates spürbaren Unterdrückungs- bzw. Spaltungskräfte unbeachtet bleiben. Der im Buchtitel übernommene Begriff "Spannungsfeld" müsste vom Inhalt her ersetzt werden durch die Formulierung "in den Grenzen".

Das Buch ist unterteilt in drei grosse Kapitel: "Kirche und Kultur" (S. 19-36), "Kirche und Nation" (S. 39-149) und "Kirche und Religion" (S. 153-214). Es folgt dann eine Zusammenfassung als Desiderat: "Eine europäische Perspektive" (S. 215-223) sowie vier Textanhänge: eine orthodoxe Stellungnahme gegen Phyletismus (1872), ein Auszug aus den Beschlüssen der dritten, vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1986), gemeinsame Erklärungen der Internationalen Gemischten Orthodox-katholischen Kommission zur Frage des Uniatismus (1990, 1993), sowie die Charta Oecumenica (2001). Eine sehr unvollständige Bibliographie (S. 273-281) sowie drei Register beschliessen den Band.

Der Verf. ist sehr bemüht, den seines Erachtens oft übersehenen bzw. missachteten orthodoxen Standpunkt aus griechisch-orthodoxer Sicht einzubringen; andererseits verhindert er eine fruchtbare Diskussion, indem er die (Gegen-) Argumente der anderen christlichen Kirche einfach übergeht. So wird sein Buch eher zu einer langatmigen Klage- bzw. Anklageschrift längst bekannter Sachverhalte ohne tiefere Wirkung. Auch wenn er nicht den Anspruch erhebt, erstrangige Forschungsarbeit zu leisten, so fällt doch die Fülle einseitiger oder falscher Sachaussagen auf. Die Bezeichnung Konstantins d. Gr. als "ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός" bei Eusebios wird z.B. einfach übersetzt ohne Hinweis auf divergierende Deutung in der Sekundärliteratur (S. 46, 54). Der bekannte Jurist P. Zepos wird zitiert als "Zepi" (S. 49); Ochrid (statt Preslav) gilt als bulgarische Hauptstadt unter Zar Symeon (S. 63); die Serben sollen vor ihrer offiziellen Taufe (867-874) "schon früher von Byzanz aus" missioniert worden sein (ebd., ohne jeden — sicher unmöglichen — Beleg); bei den Papsttiteln (S. 71) ist wohl nicht zufällig die von Gregor I., d. Gr., eingeführte Bezeichnung "servus servorum Dei" weggelassen; der Gegenspieler Zar Ivans IV., des Schrecklichen, war nicht Prinz, sondern Fürst Kurbskij (S. 100); der berührte polnische Jesuit der Barockzeit hiess nicht Scagra, sondern Piotr Skarga (S. 196); der erste Sitz der serbischen Erzbischöfe war nicht Kloster Peć, sondern Kloster Žiča (S. 102); unnötige Verwirrung stiften die verschiedenen Angaben über die Gesamtzahlen der Unierten (S. 203f.), usw. Bei der Klage über die ethnische Säuberung Nordzyperns (1974) ist wiederum die vorangehende törichte Politik der Einsetzung eines griechischen Kriminellen als Staatspräsident weggelassen (S. 161).

Immerhin ist eine Dauerkalge der Orthodoxie über den angeblichen katholischen Proselytismus durch zweierlei Gegenargumente bzw. Tatsachen widerlegt:

inmal durch das Eingeständnis der geplanten orthodoxen Bischofskonferenzen n der "Diaspora", d.h. in mehrheitlich katholischen oder protestantischen Länlern (S. 81, Anm. 146), andererseits durch die Rücknahme des von russischer ieite oft vorgebrachten Scheinarguments eines "kanonischen Territoriums" Russland (S. 207), wobei verschwiegen wird, dass in Griechenland die für die rthodoxe Kirche festgelegte Kennzeichnung "vorherrschende (ἐπικρατοῦσα) Konfession" oft zu ähnlichen Streitereien und Benachteiligungen der anderen Kirchen geführt hat.

Als Fazit könnte man festhalten, dass das vorliegende Buch, das zu einem gemeinsamen Einsatz für das christliche Europa führen will, offenbar nur von wei Autoren, d.h. je einem der jeweils anderen Konfession, als fruchtbare Vertändigungsbasis geschrieben werden könnte.

G. Podskalsky, S.I.

)ELDEMANN, Johannes, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche*, Bonifatius Verlag, Paderborn 2000, 434 S., € 40,00.

Dialogue between Christian ecclesial bodies in general usually aims not only t reaching agreement in faith, but also at securing reciprocal recognition of ninistries. Such a formulation seems to already contain *in nuce* the whole roblematic of apostolicity from the viewpoint of ecumenism. The present work, owever, purposely avoids such a narrowing of the perspective and, resonating o Orthodox sensibilities, puts the mutual recognition of Church as the basis of he possible recognition of ministries. The Orthodoxy envisaged in this work is he Eastern Orthodoxy of the Churches in communion with Constantinople, ather than the Oriental Orthodoxy of the pre-Chalcedonian Churches. Moreover, it methodologically restricts itself to the apostolicity of the Church with a iew to dialogue with these Orthodox Churches, not just to apostolicity in general. The task it assumes is not simple, for it wants to elaborate the challenge his has meant over 130 years of dialogue and the important contribution made o it by the Byzantine Orthodox Churches (p. 21). Going back to the author's lissertation presented at the Theological Faculty of the Westfälische Wilhelms-Jniversität, Münster, in 1999, it was slightly adapted for publication (p. 11). The vork thus covers the whole area of discussion from the first contacts of Ortholox theologians with Anglicans and Old Catholics, followed soon afterwards by he Bonn Conferences in the 1870's, in which Ivan T. Osinin participated with ioneering contributions (pp. 51, 53, 370), and takes us, in spite of the waning ights of the October Revolution (1917), right up to the eve of the third millenium. It sees us through the period of confessional polemics and leads us to that f modern ecumenical awakening, which includes a whole generation of giants n the Diaspora, such as Sergij Bulgakov and Georges Florovskij. The first neeting of theologians in Athens in 1936 brought these two colleagues at odds

over sophiology once more together, whereas at the second meeting in Athens, held in 1978, Orthodox theologians did not manage to dissuade the Lambeth conference from opting for the ordination of women, and this in spite of Patriarch Pimen's pressing appeal to the Anglican Church, two years earlier, to remain loyal to the first Seven Ecumenical Councils (pp. 288f). All throughout the accent lies on the contribution of Russian theologians to the theme of apostolicity. One reads about Metropolitan Filaret Drozdov's discussions with the Episcopalian pastor (later Bishop), Dr John F. Young and his rejection of Scripture as the criterion of the truth of the Church (pp. 28f, 369f). William Palmer's discussions with Filaret, at the heart of which lay the Oxford Movement's idea of apostolicity as ensconced in an Anglican Church which considered itself to be the continuation of the Church of the Fathers, are also mentioned (p. 28, see p. 42 on the "branch theory"). Later on we read that in the Moscow meeting of 1956 the Russian Orthodox representatives and the members of the Church of England accepted the principle that Scripture is to be interpreted in the light of tradition (pp. 129-135, 371).

In view of these dialogues with the Byzantine Orthodox and their common platform in the four notes of the Church one, holy, Catholic and apostolic, notes which form at the same time the common basis for discussion between all Christian Churches, the author concludes that ecclesiology figures once more as the central theme of ecumenism (p. 14). Since all Churches in question trace back the idea they have of their Church to the Apostles, the role of apostolicity in ecumenism has a twofold significance. Oeldemann quotes in this regard Sergij Stragorodskij, who later became the second patriarch of the newly re-established patriarchate of Moscow and All Russia, whereby he had in mind primarily the differences between Old Catholics and the Orthodox. "What deep down separates East from West is doubtlessly the idea they have of the Church, better still, their understanding of Church, that is to say, not so much the way they define Church dogmatically as the way they represent Church in their practical concerns in their present situation" (p. 59). These words should be writ large on the lintels of any session of dialogue, for, without them, partners to a discussion talk at cross purposes.

Methodologically, Oeldemann sees the discussion of the apostolicity of the Church as employing two categories: (a) to establish the agreement of the present teaching of a particular denomination with the teaching of the Apostles, which is what *apostolic tradition* is about; and (b) to establish the continuity of the present office-holders with the Apostles, that is to say, *apostolic succession* (pp. 363f). This division of labour proves very helpful, but perhaps could have been supplemented by a third aspect which, though at first seems only to be a hybrid between both, really forms a unique entity, Apostolic See, with the canonical and terminological clarifications such a point calls for; see, on this point J. Abbass, *Apostolic See in the new eastern Code of Canon Law*, New York 1994, which, in spite of an excellent bibliography at the end (*Die Apostolizität der Kirche*, pp. 411-433), is not included. Naturally, this third aspect is not excluded in Oeldemann's work, because while methodologically distinguishing between (a)

ıd (b) it considers both to be inextricably intertwined if justice is to be done to e Orthodox conception (pp. 18f). And yet, the explicit creation of a third tegory would have admirably brought out Oeldmann's point.

This cross-section of dialogues over a critical period in recent Church history significant as a test for many pet ideas theologians have formed, but the dialoıes cover so many areas that they can hardly be adequately mentioned, not to y discussed, in the compass of a short review. Packed as it is with reliable and :tailed information and written in a clear straightforward way, it is an important contribution to the theme of apostolicity, primarily for understanding Orodoxy, but factually also for understanding apostolicity in general.

E. G. Farrugia, S.I.

ıLLATH, Paul, *The Provincial Councils of Goa and the Church of the St Thomas Christians*, OIRSI Publications, Kottayam 2005, pp. X + 204, Rs 100.

The Synod of Diamper (1599) is often labelled as a latinizing council. The la-l sticks. But the process of latinization had begun much earlier, already with e arrival of the Portuguese missionaries under Mar Jacob and it was pursued stematically under Mar Abraham (1557-1597), especially in the third provinal Council of Goa (1585). This council had in fact anticipated much of the ›rk of the Synod of Diamper, after which two other Goan councils confirmed e process. The story is told very clearly, convincingly and systematically in the esent book under review.

In chapter one the author gives a historical overview of the Diocese of Goa, ıich was erected as a diocese in 1533 and elevated as an archdiocese in 1558. ter a useful essay on the nature and competence of provincial councils in the ıtin Church according to canon law, he gives a brief account on each of the six ovincial Councils of Goa connected with the phenomenon of the latinization the Church of the Thomaschristians in varying measure, starting with the rst Provincial Council (1567) and ending with the sixth 1894-1895. Chapter 'o deals with the Church of the Thomaschristians in Malabar, its three metro›litans in the sixteenth century, namely, Mar Jacob (1503-1550), Mar Joseph 555-1569) and Mar Abraham (1557-1597) and the forced participation of this ;t in the Goan councils. Chapter three deals with the decrees issued by these uncils regarding the Church of the Thomaschristians. There is an appendix p. 153-191) of eleven documents concerning Mar Abraham and his forced rticipation in the Goan councils. Although all these documents have been ıblished by others elsewhere (seven of them by Giamil, *Genuinae Relationes*), ading them in a row has a fresh impact. However, it is a pity that Pallath has ›t learnt from Josef Wicki the art of introducing historical documents with a ort note, which is so great a help to the reader to understand them. The volne closes with a select bibliography (when the same author has several entries, ere is chaos and no order either chronological or alphabetical: see Neill, Podi-ra, Wicki) and a useful index.

Not all historical details and canonical prescriptions may interest all readers. But after reading the present book no honest enquirer will be able to hold any longer the rather widespread opinion that before the Synod of Diamper the Thomaschristians were not Catholics and that it was Dom Aleixo Menezes who brought them into the Catholic Church at the Synod of Diamper. Prescinding from other facts, four Goan Provincial Synods (1567, 1575, 1585 and 1592) held before the Synod of Diamper had dealt with the Church of the Thomaschristians as if it belonged to the ecclesiastical province of Goa. After a visit to Pope Paul IV, Mar Abraham, the metropolitan of the Thomaschristians, was praised by His Holiness in 1565 as "a man of great intellect and a great scholar of sacred Christian literature and Catholic dogma ..., a man of honesty and moral integrity" (p. 161); but he was regarded as an ignoramus and crook by the Portuguese (p. 185-191), a perception that would streamline their policy. In 1576 Pope Gregory XIII, answering the letter of the king of Cochin, in which Mar Abraham was presented "as an obedient son of the Holy Apostolic See" (p. 173), thanked the king for the "benevolence that you have bestowed upon our sons, the Christians" (p. 175). The same pope also wrote to Mar Abraham in 1578 asking him to take part in the Provincial Council of Goa "together with the other bishops and prelates of India" seeing that "there is no other synod that you can attend, and to date you are without a suffragan" (p. 183). Here one fails to see how the Archbishop of Goa was more Catholic than Archbishop Mar Abraham. The Second Provincial Council of Goa (1575), in its first decree, requested the pope to order Mar Abraham to attend the next Goan Council (p. 70), which the pope did. Accordingly, the Third Provincial Council of Goa (1585) was attended, as is stated in its acts, by Mar Abraham "whom His Holiness commanded by his letter to come to the provincial councils of God conforming to the Sacred Council of Trent" (p. 60). After all this and more, like the papal grant of indulgence, to celebrate the reduction of the Church of the Thomaschristians to the Catholic Church at the Synod of Diamper in 1599 all the inventiveness of Archbishop Aleixo Menezes was needed. Actually it was but part of a colonial strategy to bring them under Goa, which had been hatching a scheme ever since its erection as a Padroado archdiocese.

In chapter three Pallath deals with the thirteen decrees enacted by the three Goan councils of 1575 (one decree), 1585 (ten decrees) and 1606 (one decree) concerning specifically the Church of the Thomaschristians. These decrees are cited in the Portuguese original (without precise identification of the source), translated into English, and critically commented. This is a detailed and substantial study. In particular it shows how some of those decrees adversely affected the liturgical life and canonical discipline of the Thomaschristian Church. Not all may agree with Pallath's interpretation (p. 75) of the Council of Trent, *Decree on Reform*, canon 2, regarding episcopal participation in provincial synods. "Bishops not subject to any archbishop should *choose* a neighbouring metropolitan once and for all and are then obliged to take part with the others in his provincial synod, and to observe and see to the observance of all decided at it. In all other matters their exemption and privileges remain safe and intact." A simi-

· norm obtains even today regarding the (metropolitan) court of appeal in the :ond instance, which is to be *chosen* by those bishops themselves who have no :tropolitan, irrespective of rite (CCEO c. 1064 § 2). Canon law does not permit)cesan bishops to be so isolated as to let them pop up as popes. Moreover, a ɔvincial council supposes a minimum of three members of episcopal standing :luding the metropolitan. This did not obtain in the sixteenth century Tho-ıschristian Church. To argue that Pope Gregory XIII obliged Mar Abraham to end the Goan council "because of the influence of the Portuguese and the ;uits in the papal curia" (p. 76), is unfair. It is true that the pope did not cite : Tridentine decree textually in his letter to Mar Abraham, but there was no ed, the reference is implicit in the words "*neque enim alia synodus est, te ctenus sine Suffraganeo esse*" (p. 182). It is idle to insist that "Mar Abraham d at least one suffragan, namely the bishop elect, Archdeacon George of ırist" (p. 76): the pope himself gives the reason that Mar Abraham had as yet *ıctenus*) no suffragan and so could not hold another provincial synod. 1+1=2, t 3. Instead, an honest and loyal criticism would be that the sixteenth century pes were unrealistically sanguine in their hopes that oriental autonomy could rvive and be preserved under a Padroado system, to which they had sanc-ıned totalitarian powers, thus favouring its evolution into a colonial straight :ket, which later popes would regret.

There is a sixteen-line sentence on p. 107, a citation, which is a literal trans-ion into apparent English. This is a sample. The general remarks regarding ınslation in the other book reviewed in this number of OCP apply here as well. eing that Pallath is becoming a prolific translator, it is to be hoped that he ɔuld devote some effort to learn the art of translation.

G. Nedungatt, S.I.

EKON, Michael, *Living Icons. Persons of Faith in the Eastern Church*, with a Foreword by Lawrence S. Cunningham, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2002, pp. xii + 337, $ 18.00.

To anyone acquainted with what icons mean in Eastern Orthodox piety and ɔrship, and their underlying theology, the title of this book, *Living Icons*, ex-esses perfectly its contents. For icons in Orthodoxy, like the Church's sacra-:ntal mysteries, are mirrors of the sacred, windows to the world beyond, a ɔrld invisible to natural sight but perceptible to the eyes of faith. This vision of iritual reality is common to both the Eastern and Latin Fathers, a theology in ıich Christ is the icon of God, the Church is the icon of Christ, and what the ıurch does is the efficacious sign of his salfivic presence among us still through : ministry of the Sacred Mysteries. But this symbolic expression of the Chris-ın mystery exists so that we might become what it symbolizes. It is *we* who ıst become the visible Body of Christ offering divine nourishment to a spir-ıally emaciated world; *we* who must be for others the saving Word of salvation, : comfort of divine forgiveness, the oil of healing, the Light of Christ shining

through the darkness of sin and evil. The Russian Liturgy constantly refers to God as человѣколю́бецъ the "Lover of humankind" (p. 275). This is what the ten Orthodox Christians whose lives are presented in this book were, "lovers of humanity," "living icons" of what one of them, Paul Evdokimov, called the "new holiness" of our time (p. 278).

In the concluding chapter on this "new holiness" the author, Fr. Michael Plekon, a priest of the Orthodox Church in America and professor at Baruch College of the City University of New York, expresses his aim in writing this delightful spiritual classic: "I wanted to convey precisely how the full, authentic *humanity* of these men and women conveyed the God they loved and served. Like the Virgin Mary, Theotokos, they "gave birth to God the Word, not only spiritually, but in the very material reality of their own words and actions" (p. 274).

Of the ten "living icons" — St. Seraphim of Sarov, Sergius Bulgakov, Maria Skobtsova, Lev Gillet, Paul Evodikimov, Gregory Krug, Nicolas Afanasiev, Alexander Schmemann, John Meyendorff, Alexander Men — three of whom I was privileged to know personally, my favorite presentation in this book is that of Mother Maria Skobtsova, the unconventional, Gauloise smoking Orthodox nun with a "fire within her" (p. 270), the fire of sanctity that is the Pentecostal tongues of fire of the Holy Spirit. She is one of the great models, along with Mother Teresa and the Little Sisters of the Poor, of Christian consecrated life in our times, a life not of escape from but of openness to and engagement with the real world of men and women now, the sort of life renewed in the monasticism of Optina Pustyn' in the 19th c., before of the Communist debacle swept it away (pp. 237ff).

This gem of a book should be read by all, especially by those, like myself, who have loved Russian Orthodoxy since their youth and are dismayed at much that is happening in the Orthodox world since the greatest event of Divine Providence in our lifetime, the destruction of Soviet Communism and the state atheism it visited upon the Christian world. To say I was thrilled to read this book is saying too little. It brought back to me in a rush the Russian Orthodox spiritual culture that captured the hearts of so many of my generation who, like myself, spent a lifetime praying and working for the release of Russian Orthodoxy from bondage and for the preservation and diffusion of its spiritual heritage.

Today the soul of Russia is witnessing once again the historical struggle between the more spiritual Orthodoxy of St. Nil Sorskij and the more institutionalized Orthodoxy of St. Iosif of Volokolamsk, a problem Dostoevskij wrestled with in *The Brothers Karamazov*, as this book recognizes too (pp. 66ff, 236, 254). After fifty years of Communist crucifixion, a return to an antagonistic quasi State-Orthodoxy, defensive toward others and at times even overtly anti-Catholic, is for those of who love Russian Orthodox culture the unexpected disillusionment of my generation, which dreamed and prayed for a Russian Orthodoxy that would rise from the ashes purified in the fire of its horrific martyrdom.

But in the midst of present disillusionment at some currents in present-day Orthodoxy, which the author recognizes without mincing words (pp. 235ff,

.57ff), this book shows there is hope. For it demonstrates that there is another)rthodoxy, one open to others and in dialogue with the world, one that rejects he State-Orthodoxy of pre-revolutionary Tsardom (pp. 65-66), taking its inspiation, rather, from the renewal operated within Russian Orthodoxy of the Paris migration and the outstanding figures of its Institut Orthodoxe Saint-Serge, and ıf its heritage in the Orthodox Church in America and St. Vladimir's Orthodox 'heological Seminary, the two historic institutions that generated most of the living icons" commemorated here.

I have one correction, one cavil, and two demurs to offer. The great Metro-ıolitan Nikodim (Rotov) was Metropolitan of Leningrad, not Patriarch of Aoscow (p. 259) — though things might be a lot better if he had been. As for avils, I regret that only one of the ten "living icons" is a woman — and what a voman! — Mother Maria Skobtsova. And I wonder whether it is really fair to ompare (p. 259) the admittedly restrictive Vatican document *Dominus Iesus* vith some of the virulent anti-everyone-and-everything-else syndrome rife in ertain Orthodox circles today. The Vatican document may be doctrinally narow — but it is not rude or vituperative. More serious is the suggestion in the *ıfterword* by Bishop Kallistos Ware (p. 288) that the Fr. Michael might have inluded among his "living icons" 20th c. Orthodox exponents John Romanides nd Dumitru Staniloae. To anyone familiar with the ridiculous caricaturing of he West in Romanides' writings, that suggestion can hardly be taken seriously. 'o those who know the darker side of Staniloae, his candidacy for icon status lefies belief. One of the chief Romanian Orthodox ideologues of the Communist ıeriod, Staniloae (†5 October 1993) gave wholehearted support to the 1948 orced "reintegration" of the Romanian Greek-Catholic Church into the Romaıian Orthodox Church, a massive violation of human rights accomplished with xtraordinary brutality in which some 600 Greek-Catholic priests were arrested, 00 imprisoned, and 400 executed, according to available estimates. Staniloae, ıowever, insisted and wrote that the "reunion was entirely free and spontane-ıus." This is not only a patent lie; it is also a denial of the bitter suffering of maryrs. So these individuals hardly merit being ranked among the ten "living icons" ıf this testimony to grace — unless the New Testament has been rewritten while was not looking.

I recommend without reserve this wonderful, well-written, spiritually enrichng book: reading it is a like making a retreat. It shows how human goodness is he really interesting and exciting human story; it is evil that is dull. May its ıublication by a Catholic press be a sign of our ecumenical openness to recogıize authentic Christian witness and holiness beyond confessional boundaries, vhich, as has been said, surely do not reach up to heaven: our scandalous diviions are of our own, not God's, fabrication. And may this book be translated nto Russian so that what these Russian Orthodox "greats" of the emigration ave to the West, an Orthodoxy of freedom and love, open to others and to the vorld, might return home to renew the cradle of its birth before it is too late.

R. F. Taft, S.I.

RAINERI, Osvaldo, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni* [Collectanea Archivi Vaticani 55], Città del Vaticano 2005, pp. 346, € 25,00.

En 2003, l'A. a fait paraître dans la collection "Studi e testi" de la Bibliothèque Vaticane un recueil des lettres échangées entre le Saint-Siège et les princes d'Éthiopie, cf. OCP 71 (2005) 185-186. Moins de deux ans après, voici sous le même titre le recueil enrichi cette fois de nouvelles pièces, mais surtout de la transcription dans leur langue originale de l'ensemble des textes, non seulement en latin, italien, portugais, français ou anglais, mais aussi en éthiopien (guèze et amharique) et en arabe, ainsi que de la traduction en italien des documents rédigés dans une autre langue. C'est donc un excellent outil de travail qui est mis à la disposition de tous.

Comme l'A. l'explique dans la brève introduction, la tâche principale de l'ouvrage est de traduire les pièces déjà publiées dans "Studi e testi", qui sont du reste imprimées en plus petit corps (p. 11). L'esquisse historique qui ouvrait le volume précédent a été supprimée, quelques pièces nouvelles ont pu être introduites, de Léon X (n° 10a et 10b), Clément VII (12a), Pie IV (18a), Clément XI (55a) et le message de Hailé Sélassié au Collège Éthiopien de Rome pour le cinquantième anniversaire de fondation, datée du 19 novembre 1969 (90a). Le dossier des "lettres du Prêtre Jean" est évidemment laissé de côté et l'A. se contente de renvoyer à l'ouvrage de E. Ullendorff et C. F. Beckingham, *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford 1982, pour celle qui aurait été écrite à Eugène IV.

Le recueil commence par la lettre d'Alexandre III au "magnifico Indorum Regi", en date du 27 septembre 1177, où il est fait mention de l'énigmatique Philippe, "medicus et familiaris noster" que le Pape présente comme son ambassadeur, et il se termine avec le numéro 91, compte rendu de la visite de Hailé Sélassié à Paul VI publié dans l'*Osservatore romano* des 9-10 novembre 1970. Ce sont donc plus de neuf siècles d'échanges qui sont ainsi documentés, des premiers contacts où l'on ne sait pas bien encore distinguer le mythe de l'histoire, autour du Prêtre Jean, jusqu'aux interventions pontificales en faveur des prisonniers catholiques, italiens ou autres, sous Ménélik II, et les rapports diplomatiques établis entre le Saint-Siège et l'Éthiopie sous le dernier Négus. S'il n'y a qu'un document à chaque fois pour les XIIe, XIIIe, XIVe siècles, nous en trouvons bien ving-trois pour le XVIe et tout autant pour le XVIIe siècle. Après les neuf pièces du XVIIIe siècle, le recueil se renforce, avec quinze documents pour le XIXe et dix-neuf pour le XXe siècle.

Tout n'est pas d'égal valeur ni d'égale importance dans ce dossier et le nombre des documents romains l'emporte de beaucoup sur les lettres éthiopiennes conservées dans les diverses archives, dans un rapport de soixante-dix à vingt-sept, mais on voit bien, outre l'élan missionnaire qui caractérise l'histoire de l'Église catholique aux XIXe et XXe siècles, quel est l'âge d'or des échanges entre Rome et l'Éthiopie: c'est l'époque qui va du règne de Lebna Dengel à celui de Susényos, de 1508 à 1632, avec les documents n° 9 à 48, qui est aussi l'époque des préparatifs lointains et immédiats, puis de la mission effective des Jésuites en Éthiopie et de sa faillite totale à la mort de Susényos.

On a déjà beaucoup écrit sur cette aventure et nous pouvons compléter la ibliographie de l'A. en disant qu'on lira maintenant les études de H. Pennec ans la monographie publiée à Paris en 2003, sous le titre *Des Jésuites au Royau-ıe du Prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation. 495-1633*. Pourtant, à consulter les lettres de Léon X, Clément VII et Paul III, n relativisera de beaucoup l'initiative propre d'Ignace de Loyola qui n'a fait que épondre, avec toute l'énergie et la décision dont il était capable, aux sollicita-ons des Souverains Pontifes, eux-mêmes sollicités par les négus Lebna Dengel : Claude, par l'intermédiaire des rois du Portugal Manuel Ier et Jean III. Dans le ° 10 à Lebna Dengel, daté de 1515, le pape Léon mentionne non seulement le égus, mais aussi le "patriarche" Marc, c'est-à-dire l'Abuna égyptien en charge e l'Église éthiopienne. Selon les termes de la lettre, le Pape sait que tous deux :elo et fervore vehementer" désirent "uniri cum ceteris Christifidelibus, agnos-ere et venerari Romanum Pontificem ac sanctae Ro(manae) Eccle(siae) exhibi-ı filiali obedientia se subijcere" (p. 47). La question du Patriarche réapparaît au ° 10a, du 20 septembre 1521, ce qui prouve que déjà du temps de Léon X, à ome, on projetait une union avec l'Église éthiopienne, impliquant le Négus et la lus haute hiérarchie ecclésiastique — même si on confondait encore la dignité 'Abuna avec celle de Patriarche. Il y a donc bien un précédent aux deux fameu-es lettres de Lebna Dengel à Clément VII apportées par Francisco Alvarez en 533, mais rédigées en 1524 (n° 11 et 12) et l'historiographie devrait en tenir ompte; Pennec, par exemple, ignore les documents de Léon X et la lettre de aul III, n° 14, du 23 mai 1544, où il est dit: "Quod pertinet ad electionem pa-iarchae, videbit tua serenitas ex aliis litteris nostris" (p. 84). L'initiative, on le oit bien, ne venait pas seulement du Portugal. Quant à cette "autre lettre", elle ıanque pour le moment dans le recueil, mais l'A., espérons-le, saura la retrou-er.

Ce n'est pas la seule fois que l'on apprend incidemment dans une lettre qu'il y a eu d'autres envoyées soit d'Éthiopie, soit de Rome, mais qui sont absentes u recueil. Ainsi, Grégoire XIII parle de deux lettres écrites à Sarṣa Dengel, mais ous n'en avons qu'une, et d'autre part, il affirme que le négus Minas a écrit à ie IV, document qui manque aussi à l'appel (n° 27, p. 142, du 18 février 1584). aul V accuse réception d'une lettre de Susényos en date du 2 juin 1615 qui fait éfaut (n° 39, p. 170, du 24 décembre 1616), tout comme la "belle lettre autogra-he du Monarque à laquelle est jointe la Décoration de l'Étoile d'Éthiopie" (n° 7, p. 293, du 7 février 1907), adressée par Ménélik II à Pie X.

Au sujet de la lettre en arabe n° 52, de Iyasu Ier à Clément XI, on lira non ıns perplexité la polémique lancée à l'époque par le P. Jean Verzeau contre authenticité du document, cf. *Monumenta Proximi-Orientis* VI. *Égypte (1700-773)* (Monumenta Historica Societatis Iesu 155), édités par Charles Libois S.J., ome 2003, n° 44 et 82. Dans notre précédent compte rendu, nous avons déjà dit ɔut l'intérêt du dossier formé des n° 60 à 64, autour de la haute figure de Justin e Jacobis, canonisé par Paul VI en 1975. Relevons aussi l'humour de Ménélik , qui exprime sa compassion envers Pie X à travers ces mots (p. 290-291): "Mal-eureusement, il est triste que les Italiens Lui aient confisqué ses États! Nous le egrettons vivement!" — le Négus en savait quelque chose.

Il y aurait encore beaucoup de perles à pêcher dans ce recueil. L'histoire se fait avec des documents et il est toujours précieux de les trouver réunis commodément en un volume. On pourrait ainsi étudier, pièce après pièce, l'évolution du vocabulaire, comment on prend d'abord le Prêtre Jean pour une réalité, puis comment on le confond avec le souverain d'Éthiopie, pour abandonner finalement ce mirage. L'idée de croisade est bien présente dans les lettres pontificales, jusqu'à ce qu'elle soit remplacée par l'intention missionnaire. On a vraiment cru à Rome, dès le temps de Léon X, que l'Éthiopie demandait un Patriarche, mais n'était-ce qu'une illusion? Les lettres de Susényos, en tout cas, — huit sont reprises dans le recueil, cf. n° 29, 30, 31, 34, 37,40, 42, 43 — ne nous laissent guère de doute sur la sincérité de ce Négus.

On regrettera les coquilles restées dans le texte, e.g. "1494" pour "1314-1344" (p. 57, n. 249), "1924" pour "1524" (p. 181), "Berycten" pour "Beirut" (p. 286, n. 728), ou dans la bibliographie, e.g. sous Lefevre, p. 329, lire "etiopici" au lieu de "storici". Il est dommage aussi que les indications de provenance des pièces ne renvoient souvent qu'aux publications antérieures. Pour bien des documents, il faut consulter les gros volumes de Beccari pour savoir d'où ils ont été pris, alors que le lecteur devrait être mieux informé: il n'est pas indifférent que l'original d'une lettre soit conservé dans des archives ou bien que le texte ne nous en soit parvenu que par une source indirecte.

L'infatigable activité éditoriale de l'A. nous vaut ce nouvel ouvrage qui sera fort utile aux historiens, comme à tous ceux qui se passionnent pour l'Éthiopie. Qu'il en soit chaleureusement remercié!

Ph. Luisier, S.I.

RYAN, Stephen D., *Dionysius Bar Salibi's Factual and Spiritual Commentary on Psalms 73-83* [Cahiers de la Revue Biblique 57], Gabalda, Paris 2004, pp. xix + 251, € 35,00.

There is, at present, an interest in the history of biblical exegesis among patrologists and biblical scholars alike. This field — "reception history" — traces how a particular biblical passage has been "received" through centuries of interpretation. While a reception history of a particular biblical text usually references such commentators as Clement, Origen and Augustine, Syriac writers are often overlooked (see the recent volume *A History of Biblical Interpretation* Vol. 1: The Ancient Period [Alan J. Hauser and Duane F. Watson, eds.; Grand Rapids MI, 2003] for an example), perhaps due to the challenge that their language presents, or because so many works are yet to be edited. Stephen Ryan's revised Harvard dissertation (under the direction of James F. Coakley) helps remedy this situation by making a portion of Dionysius Bar Salibi's *Commentary on the Psalms* available in an annotated critical edition. Ryan modestly sees his work as a contribution to the "history of the 'genre' commentary" (p. xvi). But it's much more than that. He draws the reader into the world of Dionysius Bar Salibi (died 1171) who was the first Syrian Orthodox to compose a commentary on the entire Bible. Because Bar Salibi borrowed extensively from his predecessors, his com-

position represents a treasury of Syriac biblical interpretation. Moreover, as Ryan points out, shortly after its appearance, Syriac literature and culture went into decline.

Ryan begins with a discussion of Dionysius Bar Salibi's life and times, and he reviews his writings. Bar Salibi was a contemporary of Michael the Great and he preached at Michael's installation as the Patriarch of the Syrian Orthodox Church in 1166. Michael's Chronicle is the primary source for Bar Salibi's life. In chapter two, Ryan examines Bar Salibi's biblical commentaries, evaluating the current state of research and noting the critical editions and translations that are currently available. The quantity of Bar Salibi's writing contrasts sharply with the dearth of modern editions and translations.

In chapter three Ryan delves into Bar Salibi's approach to biblical interpretation. Bar Salibi saw two levels of meaning in the biblical text: "factual" and "spiritual". A lucid description of the structure of the manuscript page (with illustrations) reveals how Bar Salibi conceived his commentary. He wrote his factual and spiritual interpretations in "synoptic columns in a mirror arrangement" (p. 36), a unique form in the tradition of Syriac biblical commentaries. (Bar Salibi's careful approach to the task of writing a biblical commentary should be required reading for those who dare to engage in the same activity today.) Ryan provides four examples of factual and spiritual interpretations of the same verse so that the reader can easily grasp the relationship between these two levels of meaning. The source of Bar Salibi's biblical citations offers an insight into which of the two Syriac versions — the Peshitta or Syro-Hexapla — he considered worthy for his commentary. Though the author notes that this question is not the focus of his study, he reviews the literature and presents evidence from four Psalms to indicate that "outside the special section of the commentary described as 'according to the Septuagint' nearly all the biblical citations agree with the Peshitta" (p. 50).

In chapter four Ryan traces Bar Salibi's sources, investigating not only what but also how Bar Salibi borrowed from Isho'dad, Athanasius, Daniel of Ṣalaḥ and Daniel of Tella (whether two persons or one), and Moshe bar Kepha. Ryan also hunts for traces of eleven Greek authors (Origen, Eusebius, Basel of Caesarea and so forth), uncovering only minor correspondences with Bar Salibi's interpretation. In cases of borrowing, Ryan presents Bar Salibi's words along with their suspected source and highlights for the reader the indications of borrowing. Each case is followed by a discussion of how Bar Salibi used the works of his predecessors. He was not a mere copyist. Rather, he took from his sources the words that interested him and he inserted them into his commentary, adjusting them to suit his text. Ryan concludes that Bar Salibi's *Commentary on the Psalms* is best described as a "selective commentary" since it treats a limited number of passages. He then turns to a description of the nine manuscripts that he used for his critical edition (also noted are nine other manuscripts to which he did not have access). Again his lucid description of these manuscripts is a pleasure to read. (So often such descriptions are so annoyingly cryptic that the reader needs the manuscript in hand to understand them!) He then describes the relationships among the manuscripts, offering a stemma that forms the basis for

his critical evaluation of competing readings. Ryan then explains why he created an eclectic (and not diplomatic) edition of Bar Salibi's commentary.

In the critical edition (chapter six) the Syriac text is presented with an accompanying translation on the facing page. Reading Bar Salibi's commentary will spark further interest into the character of Bar Salibi's exegesis. In both the mixed and factual commentaries Bar Salibi often elucidates the meaning of a psalm verse in light of the events in Israelite history. For example, God's neglect of the tabernacle in Shiloh (Ps 78,60) is explained as a reference to the events in 1 Samuel 2. The burden God removed from us, mentioned in Ps 81,7, is Pharaoh and the Egyptians. He often appeals to events in the lives of biblical characters, such as Adam or Joseph, to exegete a psalm verse. While the nature of Bar Salibi's exegesis is beyond the scope of Ryan's volume, such study is now possible due to the meticulous efforts that went it to creating this critical edition. In a final chapter Ryan takes up two difficult psalm verses: Ps 78,25a ("the bread of angels") and Ps 82,6 ("you are gods"). He situates Bar Salibi's interpretation within the wider context of Jewish and Christian ancient and medieval interpretation.

In sum, Ryan succeeds in transmitting to the modern world a portion of Bar Salibi's insights into the Psalms. His volume generates in the reader a thirst for more Bar Salibi!

C. Morrison, O.Carm.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *Il cuore e lo Spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso* [Oriente-Occidente 1], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 365, € 19,00.

Che motivo giustifica la traduzione di un libro uscito in francese ormai 40 anni fa? Ricordiamo che il Concilio Vaticano II, con le sue aperture ecumeniche, si era appena concluso, ma il vento nuovo non soffiava ancora con lo stesso vigore di questi nostri tempi in cui la teologia ortodossa in Occidente viene sempre più conosciuta e trova apprezzamento. Di Teofane il Recluso (1815-1894), un classico della spiritualità russa, non si conosceva in Occidente neanche il nome, tanto meno gli scritti. Non si era ancora abituati a parlare del cuore come "sede dello Spiritto Santo" o dar credito all'"infallibilità dei sentimenti spirituali". Per giunta, la vigilanza contro il modernismo, secondo il quale *fides tamquam ex latebris conscientiae prorumpit*, lasciava ben poco spazio ad una retta comprensione della teologia di Teofane, il quale, in accordo con la dogmatica russa, colloca la fede nel sentimento. Facendo ciò, i Russi intendevano contrastare la sentenza che *fides residit in intellectu*, tipica, ai loro occhi, del "razionalismo occidentale". In tale contesto, il libro *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Ésprit* (OCA 172, Roma 1965) diede un notevole contributo a far conoscere, seppure tra i soli esperti, il pensiero teologico e spirituale, nonché la mentalità russa, collocandoli nel contesto della grande tradizione orientale. T. Špidlík presentava Teofane il Recluso come un teologo che, con grande senso di equilibrio, riassumeva nella sua opera tutto ciò che nella tradizione spirituale

lell'Oriente cristiano era più vivo e fecondo anche per un contemporaneo, vale a lire per l'uomo del novecento russo.

La Chiesa russa viveva allora una vigorosa rinascita spirituale dopo una unga crisi seguita alle riforme di Pietro il Grande, durante il cui regno la Russia iveva "smarrito i sentieri orientali" (G. Florovskij) per ritrovarli tramite una iuova sintesi della tradizione spirituale nelle persone luminose degli *starcy*, isciti dalla scuola di Paisij Veličkovskij. Quest'ultimo tradusse in slavo ecclesia-;tico la *Filocalia* (*Dobrotoljubie*), stampata a Mosca 1793. Questo libro ha dato iome a tutto un movimento spirituale di rinnovamento, al centro del quale sta la iscoperta dell'insegnamento dei padri sull'importanza della preghiera. Sottinte-;a non è tanto la preghiera liturgica che anche nei tempi più bui del periodo si-iodale si è conservata, che però spesso si esauriva nella vistosa pompa esteriore, na la preghiera personale, interiore, mistica. Questa trova nella preghiera di Gesù il suo cardine e nell'esicasmo il suo ambiente naturale. Come la maggior)arte dei grandi *starcy* russi, Teofane non considera la preghiera esicastica limi-ata ai monaci solitari, ma, seguendo la scuola di Paisij, la promuove anche nei nonasteri cenobitici. Anzi, i valori ed i mezzi dell'esicasmo, incentrati sul com-)attimento spirituale per la purificazione del cuore, devono essere resi accessi-)ili a tutti, laici, uomini e donne. È in questo spirito che Teofane — per renderla)iù accessibile — compila una nuova *Filocalia* in russo moderno, operando una ;celta di testi patristici, secondo lui più idonei al lettore contemporaneo. Ma la ;ua intera opera, particolarmente la sua corrispondenza attraverso la quale eser-:itava la paternità spirituale a distanza, costituisce un'eloquente testimonianza lel suo rapporto con il laicato. Ciò rende Teofane di grande attualità.

Per elaborare la sua dottrina spirituale era necessario affrontare la produzio-ie letteraria teofaniana in tutta la sua vastità. T. Špidlík la fa confluire in due ;randi temi che formano le due parti del libro: il cuore e lo Spirito. Nel primo :apitolo, Špidlík spiega l'antropologia patristica integrata da Teofane con le co-ioscenze di psicologia sperimentale dell'epoca e presenta quella nozione di "spi-ito" umano che, divinizzato, coincide con lo stesso Spirito di Dio. Nel secondo :apitolo viene esaminato il concetto di cuore, visto da Teofane, sulla scia della 'scuola del sentimento" (I. Hausherr), dove il cuore è centro della vita spirituale : principio di unità della persona umana. L'autore passa poi ad esaminare la re-azione del cuore con le altre facoltà dell'anima come questa viene pensata da Teofane. Nel 3° capitolo si spiega la necessità della vigilanza del cuore (*nêpis*), ema centrale della *Filocalia*, chiamata per questo anche *dei santi nêptici*. Un :uore tenuto al riparo dai pensieri cattivi può sviluppare sentimenti spirituali in juanto coscienza dello stato di grazia che, al livello psicologico, si traduce in :onsolazione. Il 4° capitolo della prima parte l'autore lo dedica alla relazione :uore-amore, confrontando la spiritualità "del cuore" di Teofane con la devo-:ione cattolica al Sacro Cuore. La seconda parte del libro intitolata "Lo Spirito", ;i svolge in 4 capitoli. Nel primo è trattato il tema "peccato" come assopimento lello Spirito, e sono presentati (2° cap.) i mezzi del suo "risveglio", particolar-nente i sacramenti, dispensati dalla Chiesa. Nel 3° cap. si tratta della fede come)rincipale operazione dello Spirito. L'ultimo, 4° capitolo, infine è dedicato alla lottrina sulla preghiera che Teofane chiama "respirazione dello Spirito". È una

felice espressione che indica come per Teofane, sulla linea dell'antropologia teologica dei Padri, la preghiera non sia innanzitutto un obbligo morale ma un bisogno vitale che scaturisce dalla stessa natura umana divinizzata, ossia riportata, attraverso l'ascesi, al suo stato primordiale, come uscita dalle mani del Creatore. La preghiera per Teofane è la fonte ed il culmine della vita spirituale, sottolineando che "sarebbe auspicabile che qualcuno raccogliesse le preghiere composte dai santi Padri, giacché esse costituirebbero un vero manuale sulla salvezza» (p. 286).

Elaborando i due temi centrali, il cuore e lo Spirito, della dottrina di Teofane il Recluso, Špidlík già allora dimostrò la sua capacità di mettere in evidenza i punti focali del pensiero di un autore orientale, contestualizzandolo nella tradizione, e di farci entrare nella mentalità dell'altro, suscitando una profonda simpatia e curiosità di imparare. È questo approccio ecumenico del Cardinale T. Špidlík che ha aiutato tanti cristiani occidentali a sintonizzarsi con l'Oriente cristiano e trarne profitto per la propria vita spirituale.

In Manuela Viezzoli T. Špidlík ha trovato una traduttrice congeniale, che oltre a conoscere bene la materia ha saputo rendere il linguaggio, sintetico e piuttosto secco, dell'originale francese in un italiano piacevole. Se *Il Cuore e lo Spirito* esce solo ora in traduzione italiana, destinata a larga diffusione, non è un anacronismo e nemmeno un mero atto di riconoscenza all'autore. Si può senz'altro dire che solo ora, dopo che tante pubblicazioni sull'oriente cristiano hanno svegliato l'interesse per la spiritualità orientale, è venuto il momento propizio per presentarne un classico come Teofane. Nel frattempo Špidlík stesso è oggi un classico su cui ormai da tempo si fanno studi e si scrivono tesi di laurea. Agli studiosi non sfugge che Teofane il Recluso è uno degli autori da lui più volentieri citati. Non è esagerato perciò dire che il presente libro, oltre a presentare una sintesi della dottrina spirituale di Teofane, costituisce, nel contempo, una via d'accesso all'opera teologica dello stesso Špidlík. Questo non fa che aumentarne l'importanza. Ci si può solo rammaricare che l'editore non abbia munito il volume di indici, analitico e onomastico, che invece l'originale francese contiene.

R. Čemus, S.I.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *Orar no coração. Iniciação à oração*, Pia Sociedade Filhas de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil 2005, pp. 55, R$ 9.80.

In a short space Cardinal Špidlík confronts the whole thematic of praying with the heart in the form of question and answer as in catechism. As to the question why we must pray, Evagrius († 399) points out that it is natural for the human spirit to pray (p. 7). Regarding the possibility of defining prayer, Špidlík gives three such "definitions:" asking God for the benefits we need; the elevation of the spirit to God; and the soul's colloquy with God (p. 9). Inexplicably, however, the Portuguese version has left out of the original Italian (*Pregare nel cuore. Iniziazione alla Preghiera*, Lipa, Roma 1996, p. 10) this significant definition: According to St John Damascene († c. 749), prayer is the elevation of the spirit to

., that is to say, asking God for the necessary goods. The Damascene thus es the first with the second definitions. Many may have the impression that /ers are addressed to the Father alone, but in effect, prayers are addressed to Father, through the Son, in the Holy Spirit, something highlighted by the ımount importance the East attributes to *epiclesis*, or invocation of the Spirit 19). Indeed, all prayer is charismatic, for it expresses the Spirit's presence, ı if we do not feel it directly (p. 20). Špidlík draws upon A. S. Chomjakov 860) in order to explain saints' mediation: we go to heaven together, to hell descend alone (p. 20). Should we pray in the body or in the spirit? (p. 23). ady in the third century Christians made the sign of the cross (p. 24). The stion whether prayers should be long or short the author answers by repeat-Thomas Aquinas' analogy: we eat as much as we can digest and as much as it ıs our health (p. 30). And liturgical prayer? Para-liturgical prayers such as the ry do not diminish the importance of the divine liturgy, for every prayer is to ınderstood in relation to the divine liturgy. Thus the rosary is especially help-:o render a complicated approach simple (p. 35). Meditation culminates in colloquy with God (p. 37). Contemplation is defined as the constant effort to God in everything (p. 41); with Evagrius, five grades of contemplation ɔria) are distinguished (p. 42). But is it possible to practise incessant prayer? Messalians, or "Prayer-People" among the Syrian monks, solved the injunc-to pray without ceasing by interpreting 1 Ts 5:17 literally, reducing "prayer" rayers and interpreting "always" as a refusal to work. The Acoemetae tried to ' without ceasing by collaboration, namely by alternating choirs (p. 47). llík opts for Origen's solution: to pray without ceasing is to unite prayer to ks, to pray while one works, besides, of course, the allotted time for prayer; ;en († 254) puts it this way: it is enough to pray three times a day (p. 48). As he prayer of the heart, we arrive at it when our heart is purified, as was said t Francis: he did not pray, because he had become prayer (p. 49).

Such short works as the present publication may seem secondary in view of llík's more ponderous tomes, but in effect help spell out in simple language nore technical production.

E. G. Farrugia, S.I.

LÍK, Tomáš Card., *El "Starets" Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, tr. avier Igea López-Fando, Monte Carmelo, Burgos 2005, pp. 165, € 10,00.

Given the world of difference that passes between East and West it may come surprise to hear St Ignatius of Loyola († 1556) called a *starets*. T. Špidlík, essor emeritus of the Pontifical Oriental Institute, was the right person to e the best of a difficult task. Since founders are not ideologues but fathers 9, 11), spiritual fathers or mothers are characterized by praying for their tual children, and not just show concern for the ideas of their charges; in-l, the East prefers to speak of spiritual paternity rather than spiritual direc-. It is as one who begot for the Church generations of children that Ignatius

became a figure of the Church. And yet, Symeon the Pious, spiritual father to St Symeon the New Theologian († 1022), was not even a priest. While his case raised the question as to who may hear confessions, a spiritual person or an ordained priest (pp. 18f), the two functions can be combined in the same person. For this reason the renowned canonist Balsamon († 1189), titular patriarch of Antioch residing in Constantinople (rather than Patriarch of Constantinople), protested against those other than hieromonks (at the same time priests and monks) hearing confessions (p. 20). Even if spiritual direction is quite different from sacramental confession, one should not pit one against the other (p. 21). If Ignatius became a spiritual father, this was due to his experience rather than his studies (p. 21). Even then, the distinction between experience and study is not to be pressed because sometimes the spiritual father can become a monastic legislator, as with St Theodore the Studite († 826), with all that implies by way of a well-pondered rule that draws lessons from one's experience and history (p. 23). The pedagogy of spiritual direction may easily give way to that of the spiritual directive: *serva ordinem et ordo servabit te* (p. 23), not, however, without a tinge of humanism in the case of Theodore the Studite (p. 81). The founder of the Kiev Lavra, St Theodosius († 1074), again pushed order to an extreme by making the rounds with a stick to enforce the law (p. 24).

Evagrius' († 399) approach to God is characterized by its Trinitarian orientation (pp. 36, 46), and so is Ignatius', especially in his *Diary* (pp. 44f) and in the vision of La Storta (p. 45). Špidlík points out that the definition of prayer as the elevation of the mind to God led to a one-sided stress on the intellect (pp. 49f). Since the description ultimately derives from Plato, it was often replaced by the biblical "heart" (pp. 97f). Evagrius' eight *logarismoi*, though they come from the outside and are suggested by demons, work on our phantasy, and have as their contrary the doctrine of the five spiritual senses (p. 52). As an aid to *diacrisis*, Ignatius' rules of discernment sound like *apophtegmata*, but with the apparent claim of being universal in scope (p. 54). What Ignatios says about consolation and desolation must be viewed against the background of the Messalians (p. 60). The much-vaunted openness to the others reflects the bartering of the market-place or the *agora*, hence *exagoreusis* (p. 82). Likewise, the essence of prayer consists in the colloquy with God (pp. 99, 114). Špidlík interprets J. Ph. Roothaan's († 1853) scheme for prayer as leading to the colloquy, not as replacing it by reflection (pp. 106, 118). In order to describe the role of the imagination Špidlík draws a comparison between Pavel Florenskij († 1937) and Ignatius. For the former, the artist's spiritual vision does not have concrete forms, but upon returning to earth it adopts real forms capable of evoking superior reality (p. 110). Ignatius' composition of place likewise does not abandon itself to flights of fantasies, but wants to render the *dramatis personae* present. Whereas the Antiochene school stresses anamnesis in order to bridge the time between the events and ourselves, the Alexandrian school resorts more to analogy, interpreting historical events as symbols of natural occurrences in the soul (p. 113). The dangers of illusion in the case of Ignatian "consolation without a cause" is compared with similar dangers in the case of hesychasts (p. 125). To understand Ignatian

obedience Špidlík draws upon St Basil's († 379) experience with Eustace of Sebaste († c. 380), who, though he initiated monasticism in Asia Minor, fell into error because of stubbornness (p. 143). Tradition lent the wisdom of spiritual fathers new authority when it becomes *apophtegmata* (p. 143). Ignatius' apophtegmatic willingness to be obedient to a dog for God's sake finds exemplification in his obeying the mule and not pursuing the Moor who spoke disparagingly of Our Lady's virginity (p. 149f). For Basil, the union of the monastic community as such is already an apostolate, prefiguring life together in heaven (p. 149).

Thanks to the constant comparison between East and West a member of one tradition may learn about that of the other and deepen one's own.

E. G. Farrugia, S.I.

VARGHESE, Baby, *West Syrian Liturgical Theology*, Ashgate, Aldershot 2004, pp. IX + 195, $ 29.95 / £ 16.99.

This is a most welcome book, and one which excellently complements the only other comparable work on the subject, Wilhelm de Vries' *Sakramententheologie bei den syrischen Monphysiten* (OCA 125, 1940). It so happens that recently the strengths and weaknesses of de Vries' book have been illuminatingly discussed by Tanios Bou Mansour in an article in *Parole de l'Orient* 29 (2004), pp. 161-97. The great strength of that work lies in its systematic approach and extensive use of unpublished sources, while its main weakness, from a post-Vatican II perspective, results from the fact that it is organised according to the categories of Latin sacramental theology. In this respect, the book presently under review starts off with a great advantage: its author is a priest of the Malankara Orthodox Church, and so his work has the immediate benefit of being one which has been written from within the West Syrian liturgical tradition; furthermore he happens to be a scholar who has already gained recognition internationally for his fine work on the Syrian liturgical tradition, above all in his *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO Subsidia 82; 1989), but also in his translations of some of the West Syriac Commentaries on the Liturgy in the monograph series published by the St Ephrem's Ecumenical Research Institute (SEERI) in Kottayam.

Fr. Varghese, who has clearly been considerably influenced in his general approach to the subject by the writings of Alexander Schmemann, has organised his book in ten chapters, preceded by an Introduction that provides a brief history of West Syrian Liturgy, with comments on liturgical diversity, the Greek legacy, distinctive features, and what he calls the 'theological foundations of *Leitourgia*'. The ensuing chapters cover the following topics: 'Liturgical Theology'; the 'Mystagogical Tradition'; 'Liturgical Vocabulary' (especially the meaning of *rozo*, literally 'mystery'); 'Liturgy as the expression of Doctrine', and (as a separate chapter) 'of Christology'; the 'Pneumatology of the Liturgy'; the Church and the Communion of saints; ' Witness to the Last Things'; the 'Mystery of Time';

and 'The Meaning of the *Ordo*' (outlining the main structures, and with sections on the significance of incense, liturgical music, and liturgical space).

These different topics are presented with clarity and excellent use is made throughout of illustrative quotations. The book thus serves admirably both as a helpful introduction to the subject for those coming anew to it, and as a study which offers much that is fresh and illuminating for those who already have some knowledge of the field. At the end there is a helpful bibliography (after the first four entries a heading such as '2. Books and Articles' must have fallen out). This is certainly a work which ought to be in every library that covers liturgy in general.

A few small critical observations are worth making. The useful index of biblical passages contains one surprising feature, namely, over a dozen references to Revelation. This happens to be a book not included in the Peshitta New Testament, and only known in Syriac in a single manuscript of a sixth-century translation and in a very small number of manuscripts containing the seventh-century Harklean version; furthermore, it is a book which has never been read liturgically in the Syriac liturgical tradition. The undue prominence given to it by Varghese would thus seem to be somewhat out of place in a study of the West Syrian Liturgical tradition. In the discussion of the epiclesis, it could have been noted that Syriac writers frequently saw a parallelism between the action of the Holy Spirit at the Annunciation and in the Eucharistic Liturgy. Also, on p. 85, one of the meanings given to *hawi*, a verb found in several epicleses, is said to be 'elevate'; this is incorrect, and 'appoint' would be more appropriate (the term has a background in Jewish Aramaic, where it has precisely this sense). In the chapter on eschatology, orientation to the east is linked with Gen. 2:8, for which the translation is given as 'God planted a garden in Eden, in the East'; this is indeed what is to be found in the Greek Septuagint, but in the Syriac Peshitta the ambiguous *miqqedem* in the Hebrew text is rendered *men qdim*, 'from the beginning (sc. of Creation)', as in the Vulgate, following an exegetical tradition also found in Jewish sources. One distinctive feature of the Syriac liturgical tradition that might well have been mentioned in this particular chapter is the prominence in the liturgical texts (and in particular, the Weekday Office) of the theme of the eschatological 'Bridal Chamber', usually with the addition 'of Light', or 'of Joys'; this has its origin in a variant reading, perhaps going back to the Diatessaron, in Matthew 25:10, according to which the Wise Virgins enter, not the Marriage Feast, but the Bridal Chamber itself.

All these, however, are very minor points, and by no means do they seriously detract from the overall excellence of Fr. Varghese's book.

S. Brock

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ANASTOS, Milton V., *Aspects of the Mind of Byzantium*, Ashgate Publ. Ltd., Aldershot, UK – Burlington, VT, 2001, pp. 342, $ 124.95.

ANDERSON, Robert T. – GILES, Terry, *Tradition Kept – The Literature of the Samaritans*, Hendrickson Publ. – Alban Books, Edinburgh 2005, pp. 432, £ 19.99.

ATEEK, Naim – DUAYBIS, Cedar – TOBIN, Maurine, Edd., *Challenging Christian Zionism – Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*, Melisende, London 2005, pp. 328, £ 12.50.

BEHR, John, *The Mystery of Christ – Life in Death*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2006, pp. 186, $ 16.95.

BOHAS, Georges, *Les bgdkpt en syriaque selon Bar Zo'bî*, AMAM-CEMAA, Toulouse 2005, pp. 92, € 12,00

BONDÌ, Sandro Filippo – VALLOZZA, Maddalena, Cur., *Greci, Fenici, Romani: interazioni culturali nel Mediterraneo antico* [Daidalos 7], Univ. della Tuscia, Viterbo 2005, pp. 203 + 33 tav., s.i.p.

BRAKKE, David, *Demons and the Making of the Monk – Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2006, pp. 308, £ 31.95/$ 49.95/€ 42,50.

BRANT, Jo-Ann A., *Dialoge and Drama – Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2004, pp. 304, £ 19.99.

BUMAZHNOV, Dmitrij, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studie zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 262, € 54,00.

Byzantino-Sicula IV, Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia Bizantina, a cura R. M. Carra Bonacasa, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "B. Lavagnini" [Quaderni 15], Palermo 2002, pp. 776, s.i.p.

The Byzantine and Early Islamic Near East: VI – Élites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East, (Papers of the Sixth Workshop on Late Antiquity and Early Islam), ed. by John Haldon and Lawrence I. Conrad, [Studies in Late Antiquity and Early Islam 1], Darwin Press, Princeton, NJ, 2004, pp. 316, $ 45.00.

Cappadocia – Le città sotterranee, a cura di R. Bixio, V. Castellani e C. Succhiarelli, Libreria dello Stato, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2002, pp. 319, € 124,00.

CHENNATU, Rekha M., *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship*, Hendrickson, Peabody, MA, 2006, pp. 256, £ 17.99.

CHIALÀ, Sabino, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2005, pp. 265, € 16,00.

ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, Αἰκατερίνη, *Βυζαντινή αὐτοκρατορία – Νεότερος Ἑλληνισμός*, Ἡρόδοτος, Ἀθήνα 2006, 3 tomi, pp. 371 + 375 + 339, s.i.p.

CIAMPINI, Emanuele M., *Gli obelischi iscritti di Roma*, Libreria dello Stato, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2004, pp. 196, € 60,00 .

"Il culto di San Costantino imperatore tra Oriente e Occidente" (Atti dell'Accademia internazionale – Nyš, 15 dic. 2001), Società Dante Alighieri, Comitato di Niš, Nyš 2003, pp. 84+75, s.i.p.

DESTIVELLE, Hyacinte, *Le concile de Moscou (1917-1918)*, Cerf, Paris 2006, pp. 505, € 44,00.

Dumbarton Oaks Papers, Number 56, Dumbarton Oaks Research Library, Washington, DC, 2003, 324, s.i.p.

EFREM IL SIRO, *Inni pasquali*, Paoline, Milano 2001, pp. 411, € 24,78

EFREM IL SIRO, *Inni sulla Natività e sull'Epifania*, Paoline, Milano 2003, pp. 551, € 32,00.

EVANS, C.A., *Ancient Texts for New Testament Studies – A Guide to the Background Literature*, Hendrickson, Peabody, MA, 2005, pp. 539, € 19.99.

FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des trois chapitres (à Justinien)*, Tome III (Livres VIII-X), Introduction, traduction et notes par Anne Fraïsse-Bétoulières [SC 484], Cerf, Paris 2004, 332, € 28,00.

FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des trois chapitres (à Justinien)*, Tome IV (Livres XI-XII), Introduction, traduction et notes par Anne Fraïsse-Bétoulières [SC 499], Cerf, Paris 2006, pp. 357, € 33,00.

FIEY, Jean-Maurice, *Saints Syriaques*, édité par Lawrence Conrad, [Studies in Late Antiquity and Early Islam 6], Darwin Press, Princeton, NJ, 2004, pp. 224, $ 35.00.

FRICK, David, *Rus' Restored: Selected Writings of Meletij Smotryc'kyj 1610-1630* [Harvard Library for the Early Ukrainian Literature, English Translations VII], Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 2006, pp. 810, £ 20.95/€ 27,70/$ 32.50.

GALICHIAN, Rouben, *Historical Maps of Armenia – The Cartographic Heritage*, Tauris, London – New York 2004, pp. 232, £ 49.50.

GNILKA, Christian, *Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben* [ΚΡΗΣΙΣ/CHRÊSIS Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, IX] Schwabe V., Basel 2005, pp. 253, € 47,50.

GORMAN, Michael J., *Scripture. An Ecumenical Introduction to Bible and Its Interpretation*, Hendrickson, Peabody, MA, 2005, pp. 288, £ 11.99.

GREGOIRE DE NYSSE, *Sur les titres des Psaumes*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par J. Reynard [SC 466], Cerf, Paris 2002, pp. 574, € 46,00.

GUY, J.-C., *Les apophtegmes des Pères*, Collection systématique, chap. XVII-XXI, [SC 498], Cerf, Paris 2005, pp. 471, € 35,00.

HANN, Chris – MAGOCSI, Paul Robert, Edd., *Galicia – A Multicultured Land*, Univ. of Toronto Press, Toronto 2005, pp. 259, Paper: $ 35.00/£ 20.00; Cloth: $ 65.00/£ 32.00.

JOHN CHRYSOSTOM, *The Cult of the Saints*, St Vladimir's Sem. Press, Crestwood, NY, 2006, pp. 280, $ 16.95.

LECKER, Michael, *The "Constitution of Medina" – Muḥammad's First Legal Document*, [Studies in Late Antiquity and Early Islam 23], Darwin Press, Princeton, NJ, 2004, pp. 227, $ 35.00.

LIMOR, Ora – STROUMSA, Guy G., Edd., *Christians and Christianity in the Holy Land*. From the Origins to the Latin Kingdoms, [Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5], Brepols, Turnhout 2006, pp. 527, € 80,00.

A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage – 'Alī ibn Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-Ishārāt ilā Ma'rifat al-Ziyārāt, translated with an introduction by Josef W. Meri, [Studies in Late Antiquity and Early Islam 19], Darwin Press, Princeton, NJ, 2004, pp. 310, $ 39.95.

MCLEOD, Frederick G., *The Roles of Christ's Humanity in Salvation* – Insights From Theodore of Mopsuestia, The Catholic University Press, Washington, D.C., 2005, pp. 278, $ 69.95.

MARTE, Johann (Ed.), *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester UNION II*, [Das östliche Christentum 56], Augustinus Verlag, Würzburg 2005, pp. 170, € 25,00.

MORESCHINI, Claudio – NORELLI, Enrico, *Early Christian Greek and Latin Literature – A Literary History*, transl. by M. J. O'Collins, Hendrickson, Peabody, MA, 2005, pp. 455 + 734, U.S. $ 99.95.

NADAL CAÑELLAS, Juan, *La résistence d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, 2 voll., [Specilegium Sacrum Lovaniense études et documents, fasc. 50 e 51], Peeters, Leuven 2006, pp. 469+353, € 100,00 + 80,00.

NARVAJA, José Luis, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 2003, pp. 175, s.i.p.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ, Θεόδωρος Στ., *Πληθωνικά* (Plethonstudien), Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2005, pp. 275, s.i.p.

NIKOLAOU, Theodor (Hg.) in Zusammenhang mit Konstantin Nikolakopoulos und Anargyros Anapliotis, *Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München* [Münchener Universitätsschriften / Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 9], EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 2006, pp. 317, € 24,80.

PACINI, Andrea, *Lo Spirito Santo nella Trinità – Il Filioque nella prospettiva teologica di S. Bulgakov* [Contributi di teologia 41], Città Nuova, Roma 2004, pp. 143, € 11,00.

PALAMAS Gregorio, *L'uomo mistero di luce increata*, Ediz. Paoline, Milano 2005, pp. 265, € 18,50.

PAMPHILUS VON CAESAREA, *Apologia pro Origene/Apologie für Origenes*, übersetzt und eingeleitet von G. Röwekamp [Fontes Christiani 80], Brepols, Turnhout 2005, pp. 484, € 39,16.

PAVONE, Marcello, *La preghiera di ordinazione del diacono nel rito romano e nel rito bizantino-greco*, Libreria Ed. Vat., Città del Vaticano 2006, pp. 288, € 28,00.

PLANK, Peter, *ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit*, [Hereditas 20], Borengässer, Bonn 2001, pp. 180, € 26,60.

PODSKALSKY, Gerhard, *Ἡ ἑλληνική μετάφραση ἀναθεωρήθηκε καὶ συμπληρώθηκε ἀπὸ τὸν συγγραφέα 1453-1821*, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 2005, pp. 579, s.i.p.

REININK, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Ashgate Variorum, Aldershot, Hampshire 2005, pp. 352, £ 60.00.

RICHARD, Jean, *Au-dela de la Perse et de l'Armenie* [Miroir du moyen âge], Brepols, Turnhout 2005, pp. 218, s.i.p.

SANDGREN, Leo Duprée, *The Shadow of God – Stories from Early Judaism*, Hendrickson, Peabody, MA, 2003, pp. 330, s.i.p.

SCHNEIDER, Pierre, *L'Éthiopie et l'Inde* [Coll. de l'École française de Rome 335], École Française de Rome 2004, pp. 566, s.i.p.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, Livre I, Traduction par P. Périchon et P. Maraval [SC 477], Cerf, Paris 2004, pp. 267, € 27,00.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, Livre II-III, Traduction par P. Périchon et P. Maraval, Notes par P. Maraval, [SC 493], Cerf, Paris 2005, pp. 306, € 30,00.

SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*, Livres V-VI, [SC 495], Cerf, Paris 2005, pp. 413, € 29,00.

SYMEON DER NEUE THEOLOGE, *Lichtvisionen.* Hymnen über die mystische Schau des göttlichen Lichtes aus dem Griechischen übertragen von Lothar Heiser [Literatur-Medien-Religion 18], Lit Verlag, Berlin 2006, pp. 293, € 39,90.

THEODOULOU, Georghios, *The origins and evolution of Church-State relations in Cyprus with special reference to the modern era*, s.e., Nicosia 2005, pp. 188, s.i.p.

TRAPANI, Valeria, *Memoriale di salvezza – L'anamnesi eucaristica nelle anafore d'Oriente e d'Occidente* [MSIL 41], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 316, € 28,50.

TYCONIUS, *Le livre des règles*, introduction, traduction et notes par J.-M. Vercruysse [SC 488], Cerf, Paris 2004, pp. 410, € 48,00.

VASSIS, Ioannis, *Initia Carmina Byzantinorum* [Supplementa Byzantina 8], de Gruyter, Berlin – New York 2005, pp. 932, € 198,00.

WARRINGTON, Keith, *Discovering the Holy Spirit in the New Testament*, Hendrickson, Peabody, MA, 2005, pp. 230, £ 9.99.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 23-V-2006 — Hèctor VALL, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di giugno 2006 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: tip2000@virgilio.it

Robert F. Taft, S.J.

Toward the Origins of the Opisthambonos Prayer of the Byzantine Eucharistic Liturgies*

PART II

VIII. THE OPISTHAMBONOS BEYOND BYZANTIUM

1. *The Opisthambonos in the Armenian Eucharist*

The Postcommunion and final rites of the Armenian eucharist or "Holy Sacrifice *(Surb Patarag)*" comprise fourteen distinct units representing an enormously overburdened ritual structured as in Table I below.[1] This comparative table is based on the extant classic commentaries on the Armenian liturgy.[2] Only three of the nine commentaries that deal with the eucharist have been published. The earliest is that of Xosrov Anjewac'i (ca. 900-† ca. 963), bishop of Anjewac'ik' from around 950,[3] who wrote his commentary, *Meknut'iwn Srboy Pataragi*, as a sort of liturgical catechism for the faithful of his diocese.[4] The long and critically

* For Parti I see OCP 71 (2006) 5-39 and the list of abbrevations there (5-6).

[1] See text in Nersoyan 94-107; Brightman 453-57.

[2] On the Armenian liturgical commentaries see H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritischer Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (Anaphorae Orientales 1, Anaphorae Armeniacae 1, Rome 2001) 84-89; and Ch. Renoux, "Les commentaires liturgiques arméniennes," in A. M. Triacca, A. Pistoia (eds.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne.* Conférences Saint-Serge, XXXIX[e] Semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin - 3 juillet 1992 (BELS 70, Rome 1993) 277-308; also Brightman xcix-c.

[3] Feulner, *Athanasius-Anaphora* 88-89 and *passim* throughout; *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i.* Translated with an introduction by S. Peter Cowe. (Armenian Church Classics. A Publication of the Department of Religious Education, Diocese of the Armenian Church, New York 1991) 87-92; Renoux, "Commentaires," 299-303. Until recently this was the only *Patarag* commentary for which a complete translation, in Latin, had been available: P. Vetter, *Chosroae magni episcopi monophysitici Explicatio precum missae* (Freiburg im B. 1880). But we now have Cowe's re-edition of the Armenian text of the Venice edition of 1869 with English translation of this seminal primary source. Cf. also S. Salaville, "Consécration et épiclèse d'après Chosrov le Grand," EO 14 (1911) 10-16; id., "L'Explication de la messe de l'arménien Chosrov (950). Théologie et liturgie," EO 39 (1940-1942) 349-382.

[4] Salaville, "L'Explication de la messe," 380; Friederike Köckert, *Sowrb Patarag — "Heiliges Opfer." Texte und Untersuchung zur Liturgie der Armenischen Apostolischen Orthodo-*

important 12th-century *Commentary on the Holy Sacrifice* (*Meknut'iwn Xorhrdoy Pataragin*) of the young (only twenty-four in 1192 at the time of writing) Nerses Lambronac'i (ca. 1153/4-1198) — i.e., of Lambron — bishop of Tarsus in Cilicia from 1180/81-1198, was published in Armenian in 1847,[5] and, most recently, in French translation.[6] Nerses of Lambron was the nephew of Catholicos Nerses Shnorhali (†1173), whose liturgical reforms were inspired by Byzantine and Latin models, and his nephew's commentary describes a highly Byzantinized form of the Armenian *Patarag*.[7] The third published commentary, by Yovhannes (Ospnaker) Arčišec'i (ca. 1260-ca. 1330),[8] though sometimes dismissed as

---

xen Kirche (Dissertation [A] der Fakultät für Theologie des Wissenschaflichen Rates der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zur Erlangung des akademischen Grades doctor theologiae [Dr. theol.] Halle/Saale 1986) 112. Xosrov also wrote a commentary on the Divine Office. See Renoux, "Commentaires," 295-97; V. Inglisian, *Die armenische Literatur = Handbuch der Orientalistik*, Abteilung I: *Der nahe und der mittlere Osten*, ed. B. Spuler (Leiden - Cologne 1963) 156-254, here 186; F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 502-507. There is also an older history of Armenian literature: F. N. Finck, *Geschichte der armenischen Literatur = Geschichte der christlichen Literatur*, Bd. 7. Abt. 2. (Leipzig 1909).

5 *Srboyn Nersesi Lambronac'woy Tarsoni Episkoposi Xrhrdacut'iwnk' i Kargs Ekelec'woy ew Meknut'iwn Xorhrhdoy Pataragin* (Venice 1847). Cf. Feulner, *Athanasius-Anaphora* 88-89 and *passim* throughout; Renoux, "Commentaires," 303-305.

6 See Nersès de Lambron (1153-1192), *Explication de la Divine Liturgie*. Traduction, Introduction et Notes par Isaac Kéchichian, S.J. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Saint-Joseph, Nouvelle série: B. Orient chrétien, Tome IX, Beirut 2000). Throughout the years, sections of this commentary have appeared in translation in various studies: *Alcuni squarci del Commentario di S. N. Lambronense sulla Liturgia Armena* (Venezia 1851); É. Dulaurier, *Receuil des historiens des croisades. Documents arméniens*, vol. 1 (Paris 1859) 569-578; C. Gugerotti, *L'interazione dei ruoli in una celebrazione come mistagogia* («Caro Salutis Cardo», Studi, 8, Istituto di Liturgia Pastorale, Abbazia di S. Giustina, Padova 1991) *passim;* B. Talatinian, "Florilegio dalla 'Spiegazione della Santa Messa' di Nerses Lambronatzi, arcivescovo armeno di Tarso (1152-1198)," in G. C. Bottina (ed.), *Studia Hierosolymitana III. Nell'Ottavo Centenario Francescano (1182-1982)* (Studia Biblica Francescana, Collectio maior 30, Jerusalem 1982)193-245. Cf. also S. Salaville, "Consécration et épiclèse dans l'Église arménienne au XIIIe siècle. Témoignage de saint Nersès de Lampron," EO 16 (1913) 28-31; J. Sab, "La forma dell'eucaristia e l'epiclesi nella liturgia armena secondo Nerses Lambronatzi," *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 4 (Cairo 1959) 131-183; and, most recently, the German version of parts of Nerses throughout Feulner, *Athanasius-Anaphora*.

7 G. Winkler, "Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding Influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century," in *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle*. Conférences Saint-Serge 1975, XXIIe Semaine d'études liturgiques, Paris 30 juin - 3 juillet 1975 (BELS 7, Rome 1976) 329-368, here 338-341; B. L. Zekiyan, "Les rélations arméno-byzantines après la mort de St. Nersès Snorhali," JÖB 32.4 (1982) 331-337, here 333-336; Köckert, *Sowrb Patarag* 113.

8 Cowe (91 notes 9, 12) lists four editions.

little more than a compilation of the two earlier commentaries, is now considered more original than was previously thought.[9] It does not, however, offer anything new for our purposes here.

TABLE I

Elements in boldface are mentioned by Xosrov, in whose commentary the liturgy ends with § 6. Elements in both boldface and italics are found in the commentaries of both Xosrov and Nerses Lambronac'i. References to X in parentheses indicate the paragraphs in Xosrov, references to N in parentheses indicate the chapters in Nerses. Those elements after the dividing line marked by italics are later additions already mentioned by Nerses. Those marked with an asterisk (*) are Byzantine borrowings; those with a cross (†) are Latin.

1. *Postcommunion Blessing with the Gifts: Ps 27/28:9: "Save, O God, your people and bless your inheritance! Feed them and lift them up from henceforth and forevermore."

2. Refrain "We have been filled"[10]

3. Distribution of Antidoron (մաս).

4. ***Thanksgiving Litany and Prayer*** (X §§ 163-172; N 76-77).

5. **Peace to all + Concluding Doxology** (X §§ 173-175).

Here Xosrov concludes his commentary: By God's grace we have brought to completion our explanation of the ecclesiastical rites for each hour (Afterword).[11]

---

6. Proper Odes.

7. **Prayer in the Midst of the Church (= Byzantine Opisthambonos of CHR/BAS)* (N 78-79).

8. **Ps 112/113:1b: "Blessed be the name of the Lord from now and forever!" 3x* (N 80).

9. **Prayer "You are the fullness" (= Skeuophylakion Prayer of Byzantine CHR)* (N 81).

10. †Last Gospel: Jn 1:1-14a.

11. Litany and Prayer of the Cross.

12. *Ps 33/34:1: "I will bless the Lord at all times, his praise ever in my mouth!"* (N 82).

13. Blessing and Dismissal.

14. *Psalm of Dismissal (Ps 33/34:2-22) + Doxology (N 83) + Distribution of Antidoron* (N 82-83).

---

[9] Cf. Renoux, "Commentaires," 305-306.

[10] For striking parallels in other eastern eucharistic liturgies, see Taft, *Precommunion Rites* 278-80, 295-300.

[11] Cowe 223.

Table II gives an overview of the growth of these Armenian postcommunion and final rites:

TABLE II

Xosrov (post 950)	**Lambronac'i (ca. 1190)**	**The Patarag Today**
		1. *Postcommunion Blessing + Ps 27/28:9
		2. Refrain "We have been filled"
		3. Antidoron (մաս).
X §§ 163-172	N 76-77	*4. Litany and Prayer*
X §§ 173-175		**5. Peace to all + Doxology**
		6. Odes
	N 78-79	7. **Opisthambonos*
	N 80	8. **Ps 112/113:1b 3x*
	N 81	9. **Prayer "You are the fullness."*
		10. †Last Gospel
		11. Litany and Prayer of the Cross
	N 82	*12. Ps 33/34:1*
		13. Blessing and Dismissal
	N 82-83	14. ***Ps 33/34:2-22 + Doxology + Antidoron (նշխար)***

The progressive growth of these rites illustrates two phenomena observable across the entire spectrum of Christian liturgy: the illusion that more is better, and the reluctance to bring things to a close. As in the Byzantine Divine Liturgy, we are presented here with multiple conclusions (§§ 1-2, 4-5, 7-9, 11-14), two of them early native Armenian (§§ 2, 4-5), two others traceable to the hagiopolite stratum (§§ 12, 14); three clearly Byzantine borrowings (§§ 1, 7-9); and one completely extraneous element from the Latin Mass, the Last Gospel from the Prologue of John 1:1-4 (§ 10).

Where these elements come from and when they arose is no mystery. The Latin Last Gospel, a foreign importation into both the Roman Mass and the Armenian *Patarag*, comes from the Dominican rite, which was

fixed in 1256.[12] It doubtless entered the *Patarag* in the 14th century, when the Dominicans were operating in Medieval Armenia in the wake of the Crusades.[13] The Byzantinisms probably all date from the second millennium, as I have shown in research that I can only summarize here. The attribution to St. John Chrysostom of the Opisthambonos Prayer or "Prayer in the Midst of the Church"[14] supports this dating, for it was only at the end of the first millennium that the Liturgy of St. John Chrysostom overtook that of St. Basil to become the principal liturgy of the Byzantine Orthodox Church.[15] The Opisthambonos, introduced first into the Liturgy of St. Basil, then of St. John Chrysostom sometime after the first half of the 8th century, is common to both those Byzantine eucharistic formularies.[16] That fact alone betrays it as not original to both. Furthermore, had it been introduced into Armenia earlier than the victory of CHR over BAS, the Armenians would have called it a "Prayer of St. Basil," as is also true of the Prothesis Prayer attributed to Chrysostom at the beginning of today's *Patarag*.[17]

The Byzantine origin of the Armenian Opisthambonos Prayer also underlies Nerses of Lambron's explanation in chapter 78 of his commentary:

> Why does the bishop, having put on again his omophorion of honor, descend to the middle of the church to pray again? If we have truly retained in the memory of our spirit the previous explanations of this subject, then we shall now understand better the mystery before us. We have shown how the bishop, when standing at the door of the church, images forth of Christ ac-

[12] On Latin influence on the Armenian rite, see Winkler, "Decline," esp. 348-353 and 353ff *passim*; M. A. van den Oudenrijn, *Das Offizium des heiligen Dominicus des Bekenners im Brevier der Fratres Unitores von Ost-Armenien. Ein Beitrag zur Missions- und Liturgiegeschichte des 14. Jahrhunderts* (Rome 1935). On Dominican translations from the Latin in general, see L. Ter Petrossian, *Ancient Armenian Translations* (New York 1992) 11ff. In this matter, one must avoid the common but unexamined and unchallenged historical double-standard by which Latin influence on Eastern liturgies is always decried as baneful Latinization, whereas the far more preponderant Byzantine influence — one can far more readily speak of the Byzantinization of eastern liturgy than of its Latinization (see Table I above) — seems, for some reason, to be taken for granted. Furthermore, Byzantine influence was just as heavy-handed as that of the Latins: see Winkler, "Decline," 329ff.

[13] J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite. Missarum sollemnia*, 2 vols. (New York 1951, 1955) II, 447-51, esp. 448.

[14] Nersoyan 99.

[15] Parenti, "Vittoria"; references to earlier studies on the issue in Taft, *Great Entrance* xxxi-xxxii.

[16] The earliest ms of the Byzantine euchology, *Barberini Gr. 336* (8th c.), shows that the *ordo communis* of BAS already had the Opisthambonos, but not CHR or PRES: Parenti - Velkovska §§ 21, 41, 48; but cf. §§ 273-285.

[17] Nersoyan 31.

cording to the Incarnation... And why does he pray aloud? Because here it is a question of distributing the blessing received from God...[18]

The fact that the bishop goes to the middle of the church for the prayer is something totally extraneous to the ordo of the Armenian *Patarag*, and reflects the fact that — as I have tried to show in section III above[19] — the Byzantine Opisthambonos Prayer was proclaimed over the people from the west end of the ambo in the middle of the nave as the clergy exited in procession to the skeuophylakion or outside sacristy at the end of the liturgy.

On the basis of comparative liturgy it is most probable that the *Patarag* originally ended as in the time of Xosrov, with the Litany and Prayer of Thanksgiving, plus the "Peace to all" and doxology (Table II §§4-5), and, possibly, the Blessing and Dismissal (Table II § 13). Table III shows how this would look with the Latin Last Gospel and all the later Byzantinisms removed, and indicating, hypothetically, Jerusalem or hagiopolite influences. Bracketed elements in column one, though native Armenian, are later additions.

TABLE III

Patarag	**Hagiopolite Elements**	**Byzantinisms**
2. Refrain "We have been filled."		1. Postcommunion Blessing + Ps 27/28:9
4. Litany and Prayer		
5. Peace to all + Doxology		
[6. Odes]		
[11. Litany and Prayer of the Cross]		7. (Opisthambonos)
		8. Ps 112/113:1b 3x
	12/14. Ps 33/34:2-22 + Doxology[20]	9. Prayer "You are the fullness."
13. Blessing and Dismissal		
14. Antidoron		

[18] Nersès de Lambron (1153-1192), *Explication de la Divine Liturgie* 336.

[19] See also Taft, "A Missing Procession?"

[20] I am hypothesizing that Ps 33/34 here may be the result of its common use as the communion psalm in hagiopolite sources: see Taft, *Precommunion Rites* 284-88.

If we compare this to the reconstructed final rites of the Byzantine Divine Liturgy in their original shape, we can see the commonality of the pristine conclusions of both rites, as in Table IV:

TABLE IV

Original Patarag Final Rites	**Original Byzantine Final Rites**
2. Refrain "We have been filled."	Plerotheto refrain[21]
4. Litany and Prayer	Litany and Prayer[22]
5. Peace to all + Doxology	—
13. Blessing and Dismissal	Dismissal[23]

So it is obvious that we must look elsewhere than Armenia for the origins of the Byzantine Opisthambonos.

2. *The Opisthambonos in the Hagiopolite Sources:*

a. The Opisthambonos in JAS

The Opisthambonos Prayer and its title are both found in mss of JAS,[24] the oldest of which, the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*, has appended to JAS an anthology of Opisthambonoi that for some unfathomable reason Mercier not only omitted from his critical edition of JAS but even passed over without a mention in the apparatus.[25] Fortunately, the prayers had been edited earlier by Cozza-Luzi.[26]

But the Postcommunion and Dismissal rites of JAS are a complete mess in both ordo and terminology, *pace* the romantics who mistakenly think that JAS in its present shape is one of our most ancient extant liturgies. Some hagiopolite sources even reach the point of confusing the Opisthambonos and Skeuophylakion Prayers![27] And the vagaries of prayer titles in Greek JAS,[28] in stark contrast to the much greater stability

[21] Text Brightman 342.6-9. On this chant, see note 10 above.

[22] Brightman 342.13-343.8.

[23] Brightman 343.11-14.

[24] PO 26.2:240-41 apparatus 20, 244-46

[25] Parenti, "Testimoni," 205 note 30.

[26] NPB X.2:105-10.

[27] PO 26.2:240-41 apparatus 20.

[28] Examples in A. Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques et ses parallèles byzantins," BIHBR 37 (1966) 53-80, here 66-71.

of the Byzantine rubrical and title tradition, points to the strong reworking undergone by the final rites of JAS.

Though a reconstruction of JAS is beyond the scope of this study, to resolve the problem we are dealing with here it is necessary to offer a schema of what the JAS Postcommunion and Dismissal ordo may once have constituted. In the following Table V, I outline the text as found in the oldest extant ms of hagiopolite Greek JAS, the 9th c. roll *Vatican Gr. 2282*, along with a still earlier shape of the rite from Georgian JAS of the ms *Tiflis Archeological Museum 86* edited by Kekelidze[29] and translated by Conybeare and Wadrup.[30] Georgian scholars consider this version to have been translated from a Greek original of the 7th c., and date the Georgian version itself from AD 786 (M. Djamašvili) to the late 10/11th c. (K. S. Kekelidze).[31]

A comparison of the texts below in Table V, especially *Vatican Gr. 2282* and *Tiflis Georgian 86*, proves that JAS once concluded with the dismissal (§6), followed by the Prayer in the Diakonikon said by the clergy after their recession at the end of the liturgy (§ 10).

TABLE V

+ = as in Vatican Gr. 2282 — = missing

Vatican Gr. 2282[32]	**Tiflis 86**
1. Intercessions and Prayer of Thanksgiving after Communion (Ὁ Θεὸς ὁ διὰ πολλήν).	+
	2. "Peace to all!"
	3. Diaconal Command to bow and Prayer of Inclination (Ὁ θεὸς ὁ μέγας).
4. Prayer Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν.	—
5. Prayer Ἔδωκας δέσποτα.	—
6. Deacon: "Let us hold fast in the peace of Christ (Ἐν εἰρήνῃ Χριστοῦ φυλαχθῶμεν)."	+
	7. *People:* "In the name of the Lord, O Lord bless us!"

[29] K. S. Kekelidze, *Древне-Грузинский Архиератикон. Грузинский текст* (Tiflis 1912).

[30] F.C. Conybeare and O. Wadrup, "The Georgian Vesion of the Liturgy of St. James," ROC series 2 vol. 8 [18] (1913) 396-410; 9 [19] (1914) 155-173.

[31] *Ibid.* 97; Kekelidze, *Древне-Грузинский Архиератикон* iv-ix.

[32] NPB X.2, 103-10. The text does not give the diakonika.

	8. Recession to the diakonikon.
	9. Diaconal litany
10. Final Prayer Ηὐλόγηται ὁ θεός, also said in the Diakonikon.	+
11. Apolysis Prayers of the Synaxis: Τί ἀνταμειψώμεθά σε.	—
12. Another: Ἄλλη. Μεσῆτα Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.	—
13. Ἄφατος ἡ πρὸς ἡμᾶς ἀγάπη σου, Κύριε.	—
14. Another: Ἄλλη. Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν.	—

Prayers 11-14 in *Vatican Gr. 2282* (left column) are additional Apolysis Prayers equivalent to the Byzantine Opisthambonoi as, indeed, they will come to be called under Byzantine influence even in JAS. We see this in the list of Opisthambonoi of JAS appended in the edition of Mercier.[33] So the Apolysis Prayer and the Opisthambonos Prayer are the same liturgical unit under different designations, and at least in some instances interchangeable terms, "apolysis" both hagiopolite[34] and Byzantine;[35] "opisthambonos" Byzantine,[36] but later borrowed by the hagiopolite mss[37] under Byzantine influence.

b. Hagiopolite Traces in CHR of Codex S. Simeonis

The exact same phenomenon is observable in hagiopolite sources of the Byzantine liturgy. CHR of *Codex Sancti Simeonis Siracusani* (*ante* 1030), preserved in the Latin version of Ambrosius Pelargus O.P.,[38] presents this ordo for the dismissal and final prayers:

---

[33] PO 26.2:244-49.

[34] NPB X.2, 105-10.

[35] See Parenti – Velkovska § 279.1. Furthermore, ἀπολυτίκιον is a Byzantine term for a troparion placed at the end of an office: in the eucharistic liturgy for the troparion after communion, in vespers for the final troparion (cf. Mateos, *Typikon* II, 285).

[36] Parenti – Velkovska §§ 273-285.

[37] PO 26.2:244-49.

[38] Pelargus f. E^{r}.

Diaconus: In pace abscedamus [προέλθωμεν[39]].

Deacon: Let us depart in peace.

1. *Populus:* In nomine domini.

Diaconus: Dominum rogemus.

Populus: Domine miserere.

1. *People* In the name of the Lord.

Deacon: Let us pray to the Lord.

People: Lord have mercy.

2. *Et dicit sacerdos uaticinium* [ἐπισθάμβωνος[40]] *quale uult.*[41]

2. And the priest says the Opisthambonos he wants.

3. *Et post hoc dicit populus:* Sit nomen domini benedictum, ex hoc nunc & usque in secula. Gloria patri, & filio, & ss. &c.

3. *And after this the people say:* Blessed be the name of the Lord from now and unto the ages. Glory be to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, etc.

4. *Oratio quam fit sacerdos in dimissione:* A sanctis in sancta confugientes nos peccatores, & indigni serui tui gloriam & gratiarum actionem, & honorem, & adorationem referimus patri, & filio, & ss. nunc & semper, & in secula seculorum, Amen.

4. *Prayer that the priest says at the dismissal:* Hastening from the holies to the holies,[42] we sinners and your unworthy servants send up glory and thanksgiving and adoration, to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.

5. *Altera Oratio:* Qui dominus & deus noster es, confirma, pacifica, sanctifica, benedic, & custodi omnes nos, qui es benedictus in secula seculorum, Amen.

5. *Another Prayer:* You who are our Lord and God, confirm, pacify, sanctify, bless and keep us all, you who are blessed unto the ages of ages, Amen.

This is a perfect mirror of what we saw happening in JAS. Not only is there a variety of Opisthambonoi texts from which the priest may chose *ad libitum* the one he wants, *quale uult* (§ **2**). There are also two additional prayers, first the Apolysis Prayer Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως μετὰ τὸ

[39] Pelargus f. F2r note 79 indicates this as the ms reading in the *Codex S. Simeonis*.

[40] Pelargus f. F2r note 80 cited below at note 122; cf. Jacob, "Nouveaux documents," 122 and note 3.

[41] Pelargus f. Er.

[42] Since the prayer Ἀπὸ τῶν ἁγίων εἰς τὰ ἅγια was recited while going from the sanctuary to the diakonikon to consume the gifts, the sense seems to be "from the holy of holies (τὰ ἅγια as in LXX Ps 133:2) to the holy gifts (as in τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις)," as in the phrase ἀπὸ τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου ἐπὶ τὸ δεύτερόν σου τοῦτου ἁγίασμα found in one variant redaction of the prayer in *Barberini Gr. 336* (Parenti – Velkovska § 277.2. Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 63) seems to support this, though the Greek lends itself equally well to the opposite interpretation ("from the holy gifts to the holy of holies").

ὀπισθάμβωνος· Ἀπό τῶν ἁγίων εἰς τὰ ἅγια, also found after the Opisthambonos of PRES in the 11th c. *Grottaferrata Gb VII.*[43] This is but one of several variant redactions of the Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν JAS Prayer in the Diakonikon,[44] where the "from-to" phrase derived from LXX Ps 83:7 assumes a variety of forms: Ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν πορευόμενοι — ἀπὸ δόξης εἰς δόξην — ἀπό τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου ἐπὶ τὸ δεύτερόν σου τοῦτου ἁγίασμα — ἀπό τῶν ἁγιων εἰς τὰ ἅγια.[45] The latter is the *A sancta in sanctis* of *Codex S. Simeonis,* as can be seen in the incipit of the Skeuophylakion Prayer of PRES in the 14th c. roll *Athos Xenophon 161:* Εὐχὴ ἐν τῷ Θυσιαστηρίῳ· Ἀπό τῶν ἁγιων εἰς τὰ ἅγια πορευόμενοι ἡμεῖς ἁμαρτωλί.[46] Then *Codex S. Simeonis* follows this with a second Skeuophylalion Prayer — *Altera Oratio* (§5) — which seems to be a shorter redaction of the prayer Ηὐλόγεται ὁ θεός.[47] Now this text also appears as a second Prayer in the Diakonikon in earlier redactions of Georgian JAS as in the 10th c. *Graz Georgian 4.*[48]

c. The Opisthambonos in Jerusalem Stavrou 43

This hagiopolite multiplication of concluding prayers and the mixing of their titles is confirmed by the so-called "Typikon of the Anastasis" — actually a Holy Week and Easter service book — in codex *Jerusalem Stavrou 43,* dated AD 1122 but describing hagiopolite liturgical rites from before the destruction of the Anastasis basilica under Caliph al-Hakim in 1009.[49] This ms uses the terms "Opisthambonos Prayer (Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος)"[50] and "Prayer of the Apolysis (Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως)"[51] interchangeably for the final prayer not only of the eucharist (JAS/PRES) but also of other services, as illustrated here in Table VII:

---

[43] Passarelli, GbVII § 258.

[44] PO 26.2:240 lines 21-26; see Jacob, ""Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 73 note 5.

[45] Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 63, 65-74.

[46] *Ibid.* 73 note 5; Dmitrievskij II, 363.

[47] PO 26.2:242 lines 3-6.

[48] M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae antiquiores* (CSCO 122-123, Scriptores Iberici 1-2, ser. I, vol. 1, Louvain 1950) 25 § 35.

[49] On the date see Taft, *Great Entrance* 69-70 note 68 and the references indicated there.

[50] PKA 2:50-51 (PRES), 82 (PRES), 107 (JAS), 188-89 (JAS), 202 (JAS).

[51] *Ibid.* 27-28 (JAS), 65-66 (JAS).

TABLE VII

Ed. PKA	Liturgical Service	Title
pp. 27-28	Palm Sunday JAS	Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως
50-51	PRES[52] Mon. of Holy Week	Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος
65-66	PRES Tues. of Holy Week	Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως
82-83	PRES Wed. of Holy Week	Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος
107-108	Holy Thurs. JAS	Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος
115-116	Holy Thurs. Footwashing	Εὐχὴ ἀπολυτικὴ
161	Good Fri. Vespers	Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως
188-189	Holy Sat. Vigil (Vespers + JAS)	Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως ὀπισθ-(άμβωνος) τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ
202-203	Easter JAS	Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῇ ἁγίᾳ μεγάλῃ κυριακῇ τοῦ πάσχα

Note that at the hagiopolite Holy Thursday Footwashing service included in the earliest Byzantine euchology ms, the 8th c. *Barberini Gr. 336*,[53] the concluding prayer Δέσποτα κὺριε παντοκράτωρ *follows the dismissal*, like the Opisthambonos in BAS/CHR/PRES today. This service plus the prayer in question is also found in at least one other Italo-Greek Byzantine euchology ms, *Oxford Bodleian Auct. E.5.13* (AD 1130/31).[54] The hagiopolite provenance of the service is betrayed by the JAS dismissal command in its title:

> *Εὐχὴ μετὰ τὸν νιπτῆρα καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸ* Κύριε ἐλέησον *καὶ τὸ* Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου διαφυλαχθῶμεν·

[52] In Table VII, PRES refers to hagiopolite, not Byzantine PRES. The hagiopolite Liturgy of the Presanctified (on which cf. S. Verhelst, "Les Présanctifiés de saint Jacques," OCP 61 (1995) 381-405; Jacob, "Version géorgienne," 70-72) can be seen in a few extant sources, e.g., in chronological order: the so-called Typikon of the Anastasis in the Greek codex *Jerusalem Stavrou 43* (AD 1122): PKA 2:49-51, 65-66, 78-83; two variant Georgian redactions of the hagiopolite Presanctified liturgy from codices *Graz Georgian 4* (10th c.) and *Vatican Borgia Georgian* 7 (13/14th c.): Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae* 71-73 and 78-80 respectively; Greek hagiopolite Presanctified liturgy in codex *Sinai Gr. 1040* (AD 1156-1169): Brightman 494-500; Dmitrievskij II, 134-135.

[53] Parenti – Velkovska § 225.1-2.

[54] Jacob, "Euchologe du S.-Sauveur," 345 § 50.2.

Δέσποτα κύριε παντοκράτωρ...[55]

d. The Opisthambonos at the Consecration of the Myron

Far more interesting is the heavily Byzantinized Consecration of the Myron rite of the Patriarchate of Jerusalem edited by Jacob from five folia, originally part of the 12th c. Rossano Codex *Vatican Gr. 1970*, but now found in the library of the Badia Greca di Grottaferrata under the pressmark *Grottaferrata Zδ CXIX*.[56] The entire ritual, like the old Roman Blessing of the Palms on Palm Sunday, is a sort of "dry mass": the anaphora with Sanctus, the Lord's Prayer, the elevation of the Myron accompanied by the *Sancta sanctis* exclamation modified to "The consecrated Holy Myron for the holy ones!" and the customary response, "One [is] holy..." Then the bishop, carrying the Myron, mounts to the ambo[57] — ἀπέρχεται ἐις τὸν ἄμβωνα — and blesses the congregation with it three times from each of the four sides of the ambo: σφραγίζει δὲ αὐτοὺς ἐκ τρίτου ἐκ τῶν τεσσάρων μερῶν γυρεύσας τὸν ἄμβωνα. Then, still on the ambo, he says a prayer followed by "another Dismissal Prayer (εὐχὴ ἄλλη ἀπολυτική)" — note the hagiopolite nomenclature — after which the bishop descends from the ambo for the recession to the sacristy, called here the treasury:

Καὶ εἶθ' οὕτως κατέρχεται ἀπὸ τοῦ ἄμβωνος ὅ τε ἀρχιερεὺς βαστάζων (τὴν στάμνον) καὶ οἱ διάκονοι πέριξ αὐτοῦ καὶ ἔμπροσθεν οἱ θυμιατοὶ καὶ εἰσέρχονται εἰς τὸ κειμηλιαρχεῖον καὶ ἀποτίθεται τὴν στάμνον εἰς τὸ ἅγιον θυσιαστήριον.[58]	And thus he descends from the ambo, the bishop carrying the vessel [with the myron], the deacons beside him and the thurifers in front, and they go into the treasury and deposit the vessel in the holy sanctuary.[59]

Here, at least, the prayer on the ambo, called "Apolysis," seems just a hagiopolite synonym for the Opisthambonos.

The hagiopolite Rite of the Consecration of the Myron in *Jerusalem Stavrou 43* discussed in the previous paragraph (VIII.2.b), also concluded

---

[55] Parenti - Velkovska § 225.1-2.

[56] Jacob, "Feuillets," 52-57; see also H. Engberding, "Zum Myronweihgebet des Vat. Gr. 1970," OCP 26 (1960) 251-274.

[57] Which in the Syriac recension of the rite is the bema: H. Denzinger, *Ritus orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vols. (Würzburg 1863, repr. Graz 1961) II, 526-551, here 543; Jacob, "Euchologe du Patir," 105.

[58] A. Jacob, "Feuillets," 56.

[59] Though ἅγιον θυσιαστήριον can also mean "altar" in the narrower sense of the altar table or mensa, that is more commonly called ἡ ἁγία τράπεζα, and the context here, with the preposition εἰς not ἐπί, makes the customary meaning "sanctuary" or altar enclosure preferable.

with the patriarch "going up (ἀνέρχεται)" — hence probably to the ambo, though that is not specified — to bless with the myron to the four points of the compass. But the service is followed not by an Apolysis Prayer but by the procession to the place designated for the eucharistic liturgy.[60]

e. The Jerusalem Ambo

Although the liturgical disposition of the churches in Constantinople, the location and shape of its auxiliary edifices and chambers, and the nature of its furnishings — skeuophylakion or sacristy, baptistery, bema or sanctuary, templon or chancel, altar, throne and synthronon, ambo, solea — are known beyond cavil (see section III.3 in Part I), the same cannot be said for Jerusalem, "where the architecture of the ancient Christian sites is quite obscure and difficult to reconstruct accurately."[61] As for the cathedral or Anastasis basilica, which interests us here, "many have endeavored to describe this complex based on the written evidence, which is contradictory and at times misleading."[62] Recent exhaustive scholarship, taking into account the latest archeological finds,[63] provides little detail of liturgical interest for the Anastasis basilica before its destruction in 1009 by that scourge of Christians, Caliph al-Hakim Bi-amr Allah (996 – † 1021?), sixth ruler of the Egyptian Shi'ite Fatimid dynasty, who reportedly destroyed over 30,000 Christian churches, thereby provoking the Crusades. But there must have been a monumental ambo, since the description of the Easter liturgy in *Jerusalem Stavrou 43* has the psalmists on the ambo (οἱ ψάλται ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος) chanting the paschal kontakion Εἰ καὶ ἐν τάφῳ κατῆλθες ("Though you descended to the tomb...").[64]

---

[60] PKA 2:105.

[61] M. Morozowich, *Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan Traditions. The Liturgical Celebration from the Fourth to the Fourteenth Centuries* (unpublished doctoral dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 2002) 70.

[62] *Ibid.* 71.

[63] V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Aspetti archeologici dale origini al periodo crociato*, 3. vols. 1: testo, 2: tavole, 3: documentazione fotografica (Jerusalem 1981); id., "Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. *Nova et Vetera*," *Studium Biblicum Franciscanum Liber Annuus* 38 (1988) 391-422.

[64] PKA 2:203. Though there is more than one refrain with this incipit (Henrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, 6 vols. [ST 211-215bis, Vatican 1960-1966) 1:211, from the context, the Easter kontakion Εἰ καὶ ἐν τάφῳ κατῆλθες, ἀθάνατε (*Ὡρολόγιον τὸ μέγα* [Rome 1876] 227) is doubtless meant here.

3. *Summary*

Let me sum up what we have seen in this section VIII. Jacob has shown that JAS, like CHR, once ended with the dismissal (§6 in Table V above),[65] citing in support the pristine order preserved in Syriac JAS[66] and the related Armenian[67] and Ethiopian[68] versions of JAS. But it is obvious that even in the expanded structure of the final rites of JAS, when prayers had already begun to accumulate by the end of the 8th century,[69] there remained, as Parenti has pointed out, a fundamental difference in the traditional hagiopolite and Constantinoplitan dismissal ordos. In the hagiopolite shape, the Apolysis Prayer always *follows* the dismissal command; in Constantinople it always *precedes* it:

TABLE VIII

Constantinople	**Hagiopolite**
1. "Angel of Peace" Litany	1. Angel of Peace Litany
2. Apolysis Prayer	—
3. "Peace to all!"	3. "Peace to all!"
4. Diaconal command to bow.	4. Diaconal command to bow.
5. Inclination Prayer	5. Inclination Prayer
6. Diaconal dismissal command.	6. Diaconal dismissal command.
	7. Apolysis Prayer

The only instance in Byzantine usage where the final rites follow the hagiopolite ordo, placing a prayer *after the dismissal command,* is the Opisthambonos of the Divine Liturgy. In the hagiopolite rite, however, by the 8th c. such prayers *following the dismissal* were already a fixed element of the ordo of JAS and other hagiopolite services, as one already

[65] Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 54.

[66] *Anaphorae Syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et Latinae versae,* vols. I-III, Rome 1939-) I.1:44-45; II.2:177; A. Rücker (ed.), Die Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben (LGQ 4, Münster 1923) 56.

[67] A. Baumstark, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie," OC n.s. 7-8 (1918) 1-32, here 32.

[68] S. Euringer, "Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn. Nach dem *Ms. aeth. 74* der Bibliothèque nationale zu Paris ediert und übersetzt," OC n.s. 4 (1914) 1-23, here 23.

[69] Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 54.

sees in the Holy Thursday Footwashing rite in *Barberini Gr. 336.* The hagiopolite provenance of this rite is betrayed by the hagiopolite dismissal Ἐν εἰρήνῃ τοῦ κυρίου διαφυλαχθῶμεν *followed* by an Apolysis Prayer.[70] As Parenti has shown in his as yet unpublished doctoral dissertation on the 10th c. Italo-Greek codex *Grottaferrata Γβ X,* this integration of hagiopolite material into Byzantine Orthros and Vespers in some 10/11th c. Italo-Greek codices results in a phenomenon he has dubbed the "double apolysis," in which the office concludes with the classic Constantinopolitan ending of the offices, an Apolysis Prayer called "Prayer of the Ninth Antiphon," followed by the customary Inclination unit — to which is then appended another Apolysis Prayer as in hagiopolite usage.[71] As Parenti remarks, it is common for rituals to homogenize or to develop at the beginning and end."[72] Here too, in some cases, the hagiopolite form of the dismissal betrays an integration of hagiopolite elements at work here.

So the pristine dismissal ordo of hagiopolite JAS already had its Apolysis Prayer, and had no need of an Opisthambonos Prayer. No wonder, then, that the eventual addition of an Opisthambonos to JAS created in some mss confusion about where to put it and what to call it: a marginal gloss in 10th c. JAS of *Messina Gr. 177* even locates it in the diakonikon (εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἐν τῷ δικωνικῷ)![73] But a further step in the expansion of the final rites of JAS appears in 10th c. Georgian JAS of *Graz Georgian 4* (AD 985)[74] and *Sinai Georgian 53,*[75] where there appears an additional prayer, "Quos advocasti...," found also in Greek in CHR of 11/12th c. *Sinai Gr. 961* (f. 27), which calls it Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος ἄλλη. Οὓς ἐκάλεσας...[76] The sources of JAS interpolate it before the Apolysis Prayer (Table VIII § 7), of which it is an obvious doublet, as in Table VIII above (§ 6).

Now the principal difference in the ordo of the final rites in other, more developed mss of Greek JAS consists precisely in the multiplication

70 Parenti – Velkovska § 225.1-2.

71 Parenti, GbIV 137-42; id, "La celebrazione delle Ore del Venerdì santo dell'eucologio Γ.β.X. di Grottaferrata (sec. X-XI)," BBGG 44 (1990) 81-125, here 106-7.

72 Parenti, GbIV 138: "Non è infatti una novità che i riti tendano ad equiparsi o a svilupparsi all'inizio e alla fine."

73 PO 26.2:240 apparatus 20.

74 Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae* 31-34 §§ 34-36.

75 Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 55-57; cf. *Sinai Georgian 54* which Jacob says differs only slightly from *Sinai Georgian 53.*

76 Defective edition of its incipit in Dmitrievskij II, 76; cf. Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 57 note 2. Jacob (*ibid.* 57-58) notes that the prayer is also found in the Ethiopian liturgy: E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 vols. (Frankfurt M. 1847²) I, 493.

of such prayers inserted before the pristine Apolysis Prayer Ἐκ δυνάμεως (Table VI §7, cf. Table V §4).[77] Evolving liturgies, distrusting the ability of liturgical actions to speak for themselves, could not resist the temptation to add formulas in order to explain ritual gestures to the presumably obtuse.[78] In another instance, the prayer Τελέσαντες τὴν θείαν λειτουργίαν, which 8th c. *Barberini Gr. 336* entitles Εὐχὴ ἐπιστάμβωνος ἀλλή,[79] is found in the final rites of Alexandrine Greek BAS of 14th c. *Paris Gr. 325* as the Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως τῶν διακόνων, where it has incorporated into its expanded text the Ἐκ δυνάμεως prayer.[80]

As these Apolysis Prayers multiply in JAS, the fact that in the Byzantine rite they may come to be called Opisthambonos Prayers does not make them Byzantine, nor does the use in JAS of this Byzantine title for such prayers make them Opisthambonoi in JAS. There was no place in the original ordo of JAS nor, apparently, in the liturgical disposition of the hagiopolite church building for an Opisthambonos with its accompanying recession. Words are words, things are things, and in liturgy things do not always correspond to the name given them. One and the same Ἐκ δυνάμεως prayer is variously entitled prayer "at the consummation of the gifts," "prayer of dismissal," "prayer of dismissal after the dismissal of the Presanctified," prayer to be recited "in the diakonikon," "on returning to the diakonikon," "in the diakonikon after the dismissal," "in the skeuophylakion after the dismissal," "prayer in the skeuophylakion," "in the skeuophylakion after the Divine Liturgy," "in the skeuophylakion while exiting."[81] Here too, we see a Byzantinization of hagiopolite nomenclature, with "skeuophylakion," the common term for the sacristy in Constantinople, substituting for the hagiopolite "diakonikon (διακονικόν)" or "treasury (κειμηλιαρχεῖον)." Once again: words are words, things are things.

The unmistakable parallels left by this constant interchange is indeed a "Tale of two Cities," as I described the interaction and reciprocal influence of these two traditions in the formation of the Byzantine rite Holy Week Triduum,[82] as well as the eventual wide-ranging influence of the

---

77 Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 60.

78 *Ibid.* 61; R. F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Second revised and enlarged edition (Rome 1997) 204.

79 Parenti – Velkovska § 276.1-2.

80 J. Doresse, E. Lanne, *Un témoin archaique de la liturgie copte de S. Basile* (Bibliothèque du *Muséon* 47, Louvain 1960) 7-8; Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 70-74.

81 Jacob, "Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques," 66-71.

82 R. F. Taft, "A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History," in J. Neil Alexander (ed.), *Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley* (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington, DC 1990) 21-

Byzantine rite on all eastern liturgical traditions,[83] ultimately supplanting the rites of the other Orthodox patriarchates in the Middle Ages.[84] This incessant give-and-take gives rise, inevitably, to perplexing issues of provenance and chronology: what came first, from where, when, and in what sequence? I would proffer the following tentative orientations to assist in cutting a path through this maze.

1. The public service of JAS once concluded with the diaconal dismissal and Ἔδωκας prayer (Table V §§4, 6).
2. There followed the recession to the diakonikon and the prayer(s) said there privately (Table V §§7-10).
3. Other dismissal prayers were later appended to this pristine ordo (Table V §§11-15).
4. The hagiopolite name for these new dismissal prayers was "apolysis" (Table V §11), which *per se* simply means "dismissal," without necessarily referring to any particular prayer formula.[85]
5. The hagiopolite tradition will later sometimes employ the Byzantine term "opisthambonos" for such prayers.[86]

---

41 = id., *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series CS494, Aldershot/Brookfield 1995) chap. VI; id., "In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church," in *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988* (AL 14 = SA 102, Rome 1990) 71-97 = id., *Liturgy in Byzantium* chap. V; id., "Holy Week in the Byzantine Tradition," in A. G. Kollamparampil (ed.), *Hebdomandae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West* (BELS 93, Rome 1997) 67-91; id., *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy, Collegeville 1992) 56ff; id., "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the 'Byzantine Rite'," DOP 42 (1988) 179-194 = id., *Liturgy in Byzantium* chapt. IV; id., "I libri liturgici bizantini," in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo. Le culture circonstanti* (Rome 2004) 449-476; A. Baumstark, Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einer übersehenen Urkunde," OC 5 (1905) 227-289; id., "Denkmäler der Entstehungsgeschichte der byzantinischen Ritus," OC 24 = ser. 3, 2 (1927) 1-32; Bertonière, *Easter Vigil;* Dmitrievskij, *Древнейшие патриаршие типиконы.* By the 9-10th centuries hagiopolite services in the roll *Vatican Gr. 2282* and *Jerusalem Stavrou 43* have already undergone unmistakable Byzantinization, while at the same time Byzantine services even in the Constantinople Typikon of the Great Church were incorporating hagiopolite influences. See, for example, S. Janeras, "Les vespres del Divendres Sant en la tradició litúrgica de Jerusalem i di Constantinoble," *Rivista Catalana de Teologia* 7 (1982) 187-234; id., "I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina, in *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)* (SA 91, Rome 1986) 55-69; id., *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (SA 99 = AL 13, Rome 1988).

[83] Baumstark, "Festgebete."

[84] See note 155 in Part I.

[85] See Parenti – Velkovska § 162.15.

6. This multiplication of liturgical elements, of concluding prayers in the final rites of both Byzantine CHR/BAS/PRES, and especially evident in hagiopolite JAS, occurs in all cases at more or less the same time, before the end of the 8th century.
7. Whether these Byzantine and hagiopolite accretions were simultaneous and independent, or the result of the influence of one rite on the other, cannot be determined with certainty, but their more riotous development in the hagiopolite sources seems to betray the Holy Land as the birthplace of this overgrowth.
8. The generic term for these dismissal prayers in both the Constantinopolitan Divine Office,[87] and in the hagiopolite rite in general,[88] was "apolysis," "dismissal."
9. The designation "Opisthambonos Prayer" for the "second stratum" Apolysis Prayer of Byzantine CHR/BAS/PRES probably originated in the context of the liturgical disposition of Justinian's Hagia Sophia (AD 537).
10. Regardless what these prayers are called in either tradition, I believe the titles "Opisthambonos Prayer" and "Skeuophylakon Prayer" to be of Constantinopolitan coinage because of the liturgical disposition of the pre-iconoclast Constantinopolitan church building and the frequent use of its respective nomenclature ("opisthambonos," "skeuophylakion"), and that terms like "Prayer in the Diakonikon" are of hagiopolite origin for similar reasons. Though the repeated devastations and reconstructions of the Anastasis basilica make it impossible to determine with any certainty the nature and placement of ambo and diakonikon there, I know no evidence that shows the hagiopolite sacristy to have been a separate outside edifice called the "skeuophylakion."
11. The Opisthambonos is a later addition even to CHR/BAS/PRES. In *Barberini Gr. 336* this can be seen in the formularies of CHR and PRES.[89] Though BAS already has an Opisthambonos, at that time CHR was still the second Byzantine eucharistic formulary, less frequently celebrated than BAS before the second millennium, when CHR took over first place from BAS. Hence CHR and PRES, like other

[86] PO 26.2:244-46.

[87] See the frequent use of this name in 8th c. *Barberini Gr. 336,* Parenti - Velkovska §§ 63.1, 68.1, 83.1, 90.1, 95.1, 100.1, 138.1, 162.15, 255.1, 279.1.

[88] NPB X.2:105-10.

[89] Parenti - Velkovska §§ 41, 48.

less frequently celebrated rites,[90] were more conservative than BAS and less subject to modifications and additions.

12. Parenti has noted that the original Apolysis of CHR is the Postcommunion Prayer, which unlike the later parallel prayer of BAS, is not only a thanksgiving after communion in its opening (**1**), but also a bridge-prayer between the liturgy and everyday life in its petition (**2**), in support of which the communion of saints is invoked (**3**):

    1. We thank you, Master-Philanthropos, benefactor of our souls, because this day you have deemed us worthy of your heavenly and immortal mysteries. **2.** Make straight our path, confirm us all in your fear, watch over our life, make sure our steps, **3.** through the prayers and intercession of the glorious Theotokos and ever-virgin Mary, and of all your saints. For you are our sanctification and to you we send up glory, to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages.

13. The designating of some of the hagiopolite Apolysis Prayers as Opisthambonos Prayers is the result of the borrowing of this title from Constantinople.

14. When the Byzantine rite on the periphery begins to imitate this borrowing from local traditions, it sometimes renames its Apolysis Prayers "Opisthambonoi" for the same reasons.

IX. Conclusion: The Provenance of the Opisthambonos

1. *The Opisthambonos Not Original to CHR*

CHR/BAS had a common Opisthambonos Prayer (§**3**). Since CHR/BAS were originally two completely distinct liturgical formularies, whatever prayers are now common to both automatically betray themselves as later additions made to each of the two once independent texts after they had come to share a common history as two variant eucharistic formularies of the same local Church of Constantinople. So whatever new material was added to one was eventually added to the other as well.[91] This is confirmed by the fact that only the formulary of BAS in 8th

[90] See R. F. Taft, "Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics," *Worship* 73 (1999) 521-540, here 536-40; id., "Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited," in Taft-Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* 191-232, here 200, 206-8.

[91] Such later prayers now common to both CHR/BAS include the Prothesis Prayer, the three Antiphon Prayers, the Lesser Introit Prayer, the Trisagion Prayer, the Gospel Prayer, the Ektene Prayer, the so-called Cherubikon Prayer "No one is worthy," the Elevation Prayer, and the Apolysis.

c. *Barberini Gr. 336* has an Opisthambonos and Skeuophylakion Prayer,[92] while CHR and PRES in the same ms have neither.[93] The ms does provide elsewhere an anthology of nine Opisthambonos Prayers,[94] one of which appears designated for CHR (Εὐχὴ ὀπιστάμβωνος τοῦ Χρυσοστόμου)[95] and five for PRES,[96] while three are not assigned to any specific liturgical formulary.[97] The BAS formulary in the same ms already has the same Opisthambonos and Skeuophylakion Prayers as BAS today.[98]

Furthermore, the common Opisthambonos of CHR/BAS is an obvious clone of the CHR/BAS Prayer of the Second Antiphon plus the Orthros prayer of *Barberini Gr. 336*[99]:

Opisthambonos	Prayer of Antiphon II	Prayer 2 of Matins
Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου,	Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου·	...καὶ σῶσον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει σου· εὐλόγησον τὸν λαόν σου καὶ ἁγίασον τὴν κληρονομίαν σου·
τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας σου διαφύλαξον, ἁγίασον τοὺς ἀγαπῶντας τὴν εὐπρέπειαν τοῦ οἴκου σου· σὺ αὐτοὺς ἀντιδόξασον τῇ θεϊκῇ σου δυνάμει, καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σοί·	τὸ πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας σου ἐν εἰρήνῃ διαφύλαξον· ἁγίασον τοὺς ἀγαπῶντας τὴν εὐπρέπειαν τοῦ οἴκου σου· σὺ αὐτοὺς ἀντιδόξασον τῇ θεϊκῇ σου δυνάμει, καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς, ὁ θεός, τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σοί.[100]	
εἰρήνην τῷ κόσμῳ σου δώρησαι, ταῖς ἐκκλησίαις σου, τοῖς ἱερεῦσι, τοῖς βασιλεῦ-		εἰρήνην τῷ κόσμῳ σου δώρησαι, ταῖς ἐκκλησίαις σου, τοῖς ἱερεῦσιν, τοῖς

[92] Parenti – Velkovska §§ 21-22.

[93] *Ibid.* §§ 41, 48; note that the Opisthambonos and Skeuophylakion Prayers that Brightman 343.15-344.26 gives for CHR in this ms are both from a series of Opisthambonos and Skeuophylakion formulas located elsewhere, at the end of the ms (Parenti – Velkovska §§ 273-285, here §§ 273, 280); they are not part of the CHR formulary in this ms, as one would think from their placement in Brightman.

[94] Parenti – Velkovska §§ 273-276, 281-285.

[95] *Ibid.* § 273.

[96] *Ibid.* §§ 281-285.

[97] *Ibid.* §§ 274-276.

[98] *Ibid.* § 21.1.

[99] *Ibid.* § 71.

[100] *Ibid.* § 3.

σιν ἡμῶν καὶ παντὶ τῷ λαῷ σου. Ὅτι ἅγιος ὁ ναός σου, θαυμαστὸς ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.[101]

βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ παντὶ τῷ λαῷ σου...[102]

As Parenti has pointed out, this cloning of prayers out of bits and pieces from existing texts — apart, of course, from citations of Scripture — indicates the atrophy of Byzantine Greek liturgical composition at this time. More important for our purposes, it also reinforces the suspicion that the Opisthambonos is a later interpolation into the dismissal rites of the Byzantine eucharist. This cloning is even more obvious in the oldest redaction of both prayers in the 8th c. euchology *Barberini Greek 336*, where the Opisthambonos lacks the later incipit found in today's *textus receptus:*

Prayer of Antiphon II	**Barb. 336 Opisthambonos Prayer**
O Lord our God, "save your people and bless your inheritance" (Ps 27:9). Safeguard the fullness of your Church in peace, sanctify "those who love the beauty of your house" (Ps 25:8). Raise them up in return by your divine power, "and do not forsake" (Ps 26:9) us, O God, "who hope in you" (Ps 26:7).	O Lord our God, "save your people and bless your inheritance" (Ps 27:9). Safeguard the fullness of your Church in peace, sanctify "those who love the beauty of your house" (Ps 25:8). Raise them up in return by your divine power, "and do not forsake" (Ps 26:9) us, O God, "who hope in you" (Ps 26:7). Grant peace to the world, to your Churches, to the priests, to our sovereigns, and to all your people.
For yours is the dominion, and yours is the kingdom and the power and [the glory of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.][103]	For holy is your temple, wonderful in justice, and to you we send up glory, to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, now and ever, and unto the ages of ages. Amen.[104]

If one accepts Mateos' hypothesis that this Prayer of Antiphon II was once the Apolysis Prayer or third prayer of the orations — now only

[101] *Ibid.* § 21.

[102] *Ibid.* § 71.

[103] *Ibid.* § 3.2. The end of the ekphonesis in brackets is omitted in the ms, which gives only the incipit.

[104] *Ibid.* § 21.2.

two[105] — accompanying the pristine Byzantine Litany of the Faithful, with this Prayer III serving as the Prayer of Inclination concluding the Liturgy of the Word, then the parallel between the Antiphon II Prayer and the Opisthambonos, with the Antiphon II Prayer as possible source and provenance of the Opisthambonos, becomes more striking still.[106]

None of this is probative, but as I have had to insist on other occasions,[107] what one is always dealing with in such matters is probability based on a convergence of evidence, all of which seems to be pointing in the same direction. If the conclusion seems hypothetical, that is because it is. It is not pure guesswork, however, but intelligent guesswork constantly controlled by the sources. In the absence of direct evidence, the most one can hope for is to develop the hypothesis that best explains *all* the evidence and is not contradicted by anything that cannot be explained or otherwise plausibly accounted for. The main test of a hypothesis is that it works in explaining what happened in particular instances without leaving out of account any of the evidence. The only honest way to disagree with such an hypothesis is not to dismiss it out of hand, but to present an alternative hypothesis that accounts better for the confluence of evidence, and shows how it can be better interpreted as pointing in another direction.

2. *"Apolysis"* or *"Opisthambonos"* — *What's in a Name?*

But if the Opisthambonos Prayer is a later interpolation into the Byzantine dismissal ordo, where did it originate? Although I am concerned here with the origins of the liturgical unit called ὀπισθάμβωνος, and not with the name itself in this or another of its variant spellings, the different ways in which this liturgical unit has been denominated in the Byzantine and hagiopolite sources may offer a *crux interpretum.* Sometimes we see "Opisthambonos" modified by the adjective ἀπολυτικός, which not only describes its liturgical function as a prayer of dismissal, but may also point to its origins as one of several hagiopolite borrowings in the post-iconoclast Byzantine liturgical reform.[108]

---

[105] Brightman 375-77.

[106] J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191, Rome 1971) 57-61, 168-73; cf. Taft, *Great Entrance* 366-67.

[107] Taft, *Precommunion Rites* 525-26.

[108] I owe this suggestion to S. Parenti. Other borrowings are the Sunday Matins Gospel, the Gospel Prayer (Brightman 371.14-372.2 right col.), etc. On the post-iconoclastic reform, see S. Parenti, "Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII-XI secolo)," EL 105 (1991) 120-154; id., *L'Eucologio slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino* (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi

The BAS/CHR formularies almost unvaryingly refer to the prayer as "Opisthambonos" or one of its variant forms (ἐπισθάμβωνος, ἐπιστάμβωνος), as above in Part I, section III.4, and never as "Apolysis," though that title does appear in the anthologies of Opisthambonoi: in the 11th c. the "Strategios Euchology" *Coislin 213* (AD 1027) ff. 92r-96v, 100v-101r, for example, one finds both titles used indiscriminately either alone — εὐχὴ ὀπιστηάμβωνος three times, ἐύχὴ ἀπολυτικὴ fives times — in combination (εὐχὴ ἀπολυτικὴ κυριακῆς ὀπισθάμβωνος) once, and three times with neither title;[109] one also finds Opisthambonoi with neither title in periphery mss like 11/12th c. *Sinai Gr. 962* and 14th c. *Jerusalem Sabas 607 (362)*.[110]

For instance, in BAS of the 11th c. hagiopolite ms *Sinai Gr. 959* (ff. 16r-17r), the Skeuophylakion or Diakonikon Prayer that follows the Opisthambonos Prayer is called "Prayer after the apolysis done in the diakonikon — Εὐχὴ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν γινομένη ἐν τῷ διακονικῷ."[111] Both terms, "apolysis" and "diakonikon," betray the hagiopolite origins of this ms. Even more telling, we see both titles, ὀπισθάμβωνος or ἀπολυτικός, employed interchangeably (ff. 91v-97r),[112] and even in combination, in the Constantinopolitan ms *Paris Coislin 213* (AD 1027): εὐχὴ ἀπολυτικὴ κυριακῆς ὀπισθάμβωνος (f. 92v),[113] perhaps betraying thereby the hagiopolite origins of these repertories of Opisthambonoi.[114] The epithet ὀπισθάμβωνος eventually won out in Byzantine usage, and Jacob[115] is undoubtedly correct in considering it a Constantinopolitan designation dating from after the construction of the ambo in Justinian's Hagia Sophia extolled by Paul the Silentiary ca. 563.[116]

---

dell'Europa Centro-orientale, Università di Roma «La Sapienza», Filologia slava — 2, Rome 1997); id., "Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai (XI sec.)," OCP 57 (1991) 145-177; Taft, *The Byzantine Rite* chap. 5.

109 Duncan 142-48, 154-55; Dmitrievskij II, 1013-15.

110 Dmitrievskij II, 67-68, 297.

111 Diamante 89-90.

112 Duncan 142-49.

113 Duncan 143; Dmitrievskij II, 1013-15; cf. Jacob, "Où était récitée la prière?" 313; Parenti, "Vittoria," 918; cf. Baumstark, "Festgebete," 54.

114 Parenti, "Testimoni," 204-5.

115 Jacob, "Où était récitée la prière?" 313 and note 33.

116 *Descriptio S. Sophiae* 418-23, 682-805; *Descriptio ambonis S. Sophiae* 50ff; ed. Friedländer 227-65 = Bekker, *Silentiarius* 3-58 = PG 86.2:2119-2264; trans. Mango, *Art* 82, 87-89, 91-96. See also the 12th c. *Ekphrasis* 7, Mango-Parker, "A Twelfth-Century Description of St. Sophia," 240, 244-54. On the liturgical disposition of the Justinian's Hagia Sophia and the respective locations of the places at issue here (templon or chancel barrier, sanctuary or bema, solea, ambo, skeuophylakion), see S. G. Xydis, "The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia," *Art Bulletin* 29 (1947) 1-24; Mathews, *Early Churches* 96-99; Taft, *Great Entrance* 178ff; id., "Women at Church in Byzantium," 30-31; id., "Skeuophylakion" II, 66ff; Mainstone, *Hagia Sophia* 232-33 fig. 252; 271 plan A2; 276-77 plans A7-8.

3. *The Opisthambonos a Prayer from the "Byzantine Periphery"?*

The evidence seems to point to what Parenti has christened "the Byzantine liturgical periphery" as the place where the Opisthambonos Prayer — though not necessarily its name — originated, for the obvious reason that all the variant Opisthambonos Prayers without exception are found in mss of the periphery.[117] But the "Byzantine periphery" covers a vast range of territory, including all areas beyond the immediate Patriarchate of Constantinople that used, were influenced by, and in turn influenced the Byzantine rite in one of its peripheral variants. That includes the Patriarchates of Alexandria, Antioch, and Jerusalem, plus Mt. Sinai and S. Italy.

So where on this periphery did the Opisthambonos originate? Many indications point to Palestine and Sinai. Already in 1939, Baumstark seems to have been the first to suggest a hagiopolite origin for the repertory of variant Opisthambonos Prayers found in the euchology mss.[118] One source of CHR from that periphery, the 11th c. *Codex Sancti Simeonis Siracusani* (*ante* 1030), a lost Palestinian Greek ms of CHR whose ordo is preserved in the Latin version of Pelargus,[119] shows that variant Opisthambonoi were in use *ad libitum* in the hagiopolite usage of CHR:

Et dicit sacerdos uaticinium [ἐπισθάμβωνος[120]] *quale uult.*[121]	*And the priest says the Opisthambonos that he wishes.*

In his *Scholia* on the CHR text he has translated, no. 80, Pelargus, gives the Greek original of the ms and confesses he could not fathom what it meant:

In exempluri [sic] Sim. Scriptum uisitur ἐπίσθ' οἷον θέλει. *Quod quid sibi uelit mihi quidem difficile est addiuinare, forte legendum est* όπίσθιον οἷον θέλει, *ut sensus sit. Dicit postremo aliquid pro arbitrio, seu quod uisum illi fuerit. Tametsi inuenio in Græco Lexico Sime.* όπισθίον, *id interim esse quod ua-*	In the copy of Simeon one sees "the Episth. he wants." It is difficult for me to understand what this means, however. Perhaps it should read "the final part [of the service] that he chooses," for it to make sense. The latter [οἷον θέλει] means something *ad libitum*, or what seems best to him. And yet, I

[117] See the references in notes 10-23 above in Part I.

[118] Baumstark, "Festgebete." Since then, others like Parenti, "Testimoni," 204-5, have confirmed this.

[119] On this source see Taft, *Great Entrance* xxvii-viii.

[120] Pelargus f. F2r note 80 cited below; Jacob, "Nouveaux documents," 122 and note 3.

[121] Pelargus f. Er.

ticinium, ut intelligas sacerdotem dicere ex propheta aliquo uaticinium quod & quale uelit. Exemplar Eras. Liturgia item Chry. deniq; & Basilij habet ὀπισθάμβωνος, εὐχὴ [sic], *quod Eras. Interpretatus est. Oratio post ambonem. Ac continentur sequitur. Oratio ipsa in exemplari, in hæc uerba: Qui benedicis benedicentibus te domine, & sanctificas in te confidentes, salua populum tuum, & benedic hereditati tuæ plenitudinem ecclesiæ tuæ custodi, sanctifica diligentes decorem domus tuæ. Tu ipsos uicisim glorifica &c.*[122]

found ὀπισθίον in the Greek Lexicon of Simeon to be sometimes what is a vaticinium, meaning that the priest says from some prophet the prophecy he wants. Erasmus' copy of the Liturgy of Chrysostom likewise, and of Basil too, has "Opisthambonos Prayer," which Erasmus interpreted as "Prayer behind the ambo." And in [Erasmus'] copy the same prayer immediately follows, in these words: "O Lord who bless those who bless you and sanctify those who trust in you, save your people and bless your inheritance, preserve the fullness of your church, sanctify those who love the beauty of your house. You glorify them in return,"[123] etc.

This seems much ado about nothing. It is clear that the original ms had the variant form ἐπισθάμβωνος already discussed above in Part I section III.4. Significant for us here is that in CHR as celebrated at that time in hagiopolite usage already undergoing Byzantinization, there were available a number of Opisthambonos Prayers among which the priest was free to choose — just as we saw in the documents of JAS in sections VIII.2.a-b above.

Most if not all of these variant Opisthambonos propers were of hagiopolite provenance — as, indeed, the very idea of such Apolysis or Dismissal Prayers may in fact have been.[124] Janeras has shown, for example, how nine variant Opisathambonos Prayers for the Sundays of pre-Lent and Lent found in the 10th c. codices *Grottaferrata Γβ IV, Γβ VII, Γβ X, St. Petersburg 226,* and in the 16th c. *Vatican Gr. 2502,* are based on themes of the Sunday lections that follow not the old Constantinopolitan lectionary system in the 10th c. Typikon of the Great Church, but the hagiopolite lectionary for these days. For instance, the Opisthambonos for the fifth Sunday of Lent in 10th c. *Grottaferrata Γβ VII* entitled "Opisthambonos Prayer for the Fifth Sunday called 'of Lazarus the Poor' (τοῦ πτωχοῦ Λαζάρου),"[125] is based on the theme of the Gospel for that

[122] Pelargus f. F2r.

[123] I.e., the common Opisthambonos Prayer of CHR/BAS, above, section I § 3.

[124] Parenti, "Testimoni," 203-5.

[125] Passarelli, GbVII § 49.

Sunday in the hagiopolite tradition, the Lazarus pericope Lk 16:19-31, whereas in Constantinople Mk 10:32-45 was read.[126]

The ineluctable conclusion is that at least this series of nine prayers is demonstrably of hagiopolite origin.[127] This does not necessarily mean that these Opisthambonoi were originally destined for use with JAS. More likely, CHR, and maybe also BAS, was already entering hagiopolite usage via the process of Byzantinzation operative at this time,[128] but the lections employed with these liturgies were still being taken according to the hagiopolite lectionary system. And when this hagiopolite system replaced the Byzantine lectionary, the Opisthambonoi with themes based on that now obsolete Byzantine system were suppressed together with the system that supported them, as Parenti has noted.[129]

So when all is said and done, I would conclude from this complex scenario that the Opisthambonos liturgical unit — though not necessarily its texts, and certainly not its name — is a later addition to BAS/CHR/PRES, probably in imitation of hagiopolite usage. For the evidence seems to point to hagiopolite services like JAS and the Holy Thursday Footwashing in *Jerusalem Stavrou 43* as the source of adding an Apolysis or Opisthambonos Prayer as an appendix to the pristine dismissal command that once ended the service. The interpolation into *Barberini Gr. 336* of the hagiopolite Footwashing with just such a concluding ordo seems to support this hypothesis.[130]

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Rome, Italy

Robert F. Taft, S.J.

---

126 Janeras, "L'antico Ordo," 78-81; Mateos, *Typikon* II, 56-57.

127 Janeras, "L'antico Ordo." Janeras first advanced this in his review of Passarelli, GbVII, in BZ 77 (1984) 304-5. See also Bertonière, *Easter Vigil* 137-38.

128 One sees it reflected in the 9th c. roll of JAS *Vatican Gr. 2282*, PO 26.2:180.15-22, 192.25-194.20, and in the 11th c. Georgian CHR in *Sinai Georgian 89*, Jacob, "Version géorgienne," 68, 78, and *passim*.

129 Parenti, "Testimoni," 203-4.

130 See above at notes 53-55.

Florence Jullien

Rabban-Šāpūr. Un monastère au rayonnement exceptionnel

La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē

À la mémoire du P. Michel van Esbroeck

La question du monachisme en Mésopotamie septentrionale, en particulier dans la région du Bēth-Zabdaï, du Bēth-'Arabāyē, du Bēth-Nuhadrā et du nord de Mossoul, est bien connue grâce aux éditions de textes sur la vie monastique réalisées à la fin du XIXe-début du XXe siècle par P. Bedjan, E. A. W. Budge, J.-B. Chabot ou A. Mingana[1]. Quelques rares études sur des personnalités[2] mais aussi des traductions de traités spirituels ont été entreprises, ainsi que des travaux plus vastes comme ceux de J. M. Fiey sur la géographie des implantations monastiques[3], d'A. Vööbus sur les origines de l'ascétisme[4] ou d'A. Guillaumont[5]. En revanche, l'expansion monastique dans le sud babylonien, sur le pourtour du golfe Persique ou dans le Bēth-Hūzāyē, n'a pas vraiment retenu l'attention des historiens, en dehors d'études ponctuelles comme celles de J. M. Fiey sur

---

[1] Bedjan, P., *Liber superiorum, seu historia monastica*, Leipzig, Paris, 1901; Budge, E. A. W., *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840* I-II, Londres, 1893; id., *The History of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-'Idta*, (= *Luzac's Semitic Text and Translation Series* IX-XI), Londres, 1902; Chabot, J.-B., *Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Paris, 1896; Mingana, A., *Woodbrooke Studies* VII, Cambridge, 1934.

[2] Peeters, P., «La légende de S. Jacques de Nisibe», AB 38, 1920, p. 285-373; Fiey, J. M., «Aonès, Awun et Awgin (Eugène). Aux origines du monachisme mésopotamien», AB 80, 1962, p. 52-81.

[3] Fiey, J. M., *Assyrie chrétienne* I-II, (= *Recherches* 22-23), Beyrouth, 1965; *ibid.* III, (= *Recherches* 42), Beyrouth, 1968.

[4] Vööbus, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East* I. *The origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, (= CSCO 184, Subsidia 14), Louvain, 1958; *ibid.* II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, (= CSCO 197, Subsidia 17), Louvain, 1960; *ibid.* III. *A Contribution to the History of Culture in the Near East*, (= CSCO 500, Subsidia 81), Louvain, 1988. Brock, S. P., «Early Syrian Asceticism», *Numen* 20, 1973, p. 1-19.

[5] Guillaumont, A., *Aux origines du monachisme chrétien*, (= *Spiritualité orientale* 30), Abbaye de Bellefontaine, 1979; id., *Dictionnaire de Spiritualité* 14, 1990, *s.v.* «Syriaque (Spiritualité)», col. 1429-1442; id., «Esquisse d'une phénoménologie du monachisme», *Numen* 25, 1978, p. 40-51.

l'Élam, ou de J. Beaucamp et C. Robin par exemple, mais consacrée aux évolutions diocésaines comme celle de Baḥrayn[6]. Toutefois, la découverte de vestiges chrétiens dans le Golfe (églises et complexes monastiques) a suscité un regain d'intérêt pour cette question; depuis une quinzaine d'années, les publications relatives à ces prospections archéologiques se sont multipliées — avec, encore tout dernièrement, celles des fouilles de l'île de Khārg[7] — mettant en évidence la nécessité d'une réflexion historique sur le développement du monachisme syro-oriental dans ces espaces géographiques. Cette étude propose de baliser cette vaste entreprise par un témoin particulièrement révélateur: celui du monastère de Rabban-Šāpūr dans le Bēth-Hūzāyē, qui apparaît, par son rôle et son rayonnement sur les régions méridionales de l'empire sassanide, comme une pièce maîtresse dans le maillage des couvents issus de l'ample réforme ecclésiale d'Abraham de Kaškar.

Rabban Šāpūr, un disciple d'Abraham le Grand

La vie de Rabban Šāpūr n'est pas très connue. Parmi les rares sources qui évoquent son itinéraire, la *Chronique de Séert* est la plus complète, lui consacrant une notice (§ LIV)[8]. On y apprend que Šāpūr était originaire d'un village du Bēth-Hūzāyē, du nom d'Ad-Dolāb. Après des études, il devint enseignant à l'école de Dayr-Mihraq avant de se rendre à Šūštar avec sept compagnons afin d'y mener la vie monastique. D'après J. M. Fiey, il aurait d'abord entrepris un pèlerinage traditionnel aux sources[9] du monachisme en Perse, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, au grand monastère de Mār Abraham au mont Izla. La *Chronique* signale seulement qu'il s'arrêta en route à Kaškar visiter un moine renommé, Rabban Ḥaïa. Toutefois, d'après cette source, celui-ci l'aurait convaincu de ne pas poursuivre son chemin vers la Mésopotamie du nord. C'est donc auprès de ce moine, disciple de Mār Abraham, et supérieur d'un monastère fondé à Kaškar, qu'il reçut la règle d'Abraham: dans sa notice consacrée à Rabban Ḥaïa, le chroniqueur écrit qu'il «lui fit connaître les règles que

---

[6] Beaucamp, J., Robin, C., «L'évêché nestorien de Mâšmâhîg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (Ve-IXe siècles)», en Potts, D.T., (éd.), *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, (= *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient* 2), Berlin, 1983, p. 171-196. Fiey, J. M., «L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes-orientales», *Melto* 5, 1969, p. 221-267; *ibid.* (suite), *Parole de l'Orient* 1, 1970, p. 123-153.

[7] Steve, M.-J., *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel-Paris, 2003.

[8] Scher, A., «Histoire nestorienne (chronique de Séert) II/2», PO 13, Paris, 1919, p. 459 [139]-461 [141].

[9] Fiey, «L'Elam» (cit. n. 6), p. 247.

[Abraham] avait établies pour les moines»[10]; il ajoute que Šāpūr, une fois formé à la vie monastique, les copia avant de partir dans la montagne de Šūštar. Là, il bâtit un monastère qui porta son nom. Il participa à l'évangélisation de la contrée, convertissant les populations voisines (désignées comme des "Kurdes", *Al-Akrād*), opérant des prodiges[11]. La *Chronique* rapporte également des prophéties prononcées par Šāpūr concernant les futures charges pastorales d'Isaac consacré évêque de Karkā-d-Ledān, de Sourīn bientôt évêque du Bēth-Mihraqāyē, et de Jean Bar Martha qui devint catholicos de l'Église syro-orientale — trait retenu également par 'Amr Ibn Mattaï qui présente Jean et Isaac comme deux moines formés par Rabban Šāpūr[12]. À sa mort, le fondateur fut enseveli dans l'église, «là où se déroulent les offices durant l'été» — le Bēth-Ṣlotā — d'après le *Livre de la Chasteté*[13]; la *Chronique de Séert* signale simplement son inhumation «devant le sanctuaire» du couvent[14].

Parmi les disciples de Rabban Šāpūr figurent Rabban Xvadāhōy, le fondateur du couvent de Bēth-Ḥalē, ainsi que Malkīšō'. Ce dernier était originaire de Suse; c'est Rabban Šāpūr qui lui aurait donné l'habit religieux. Il se retira ensuite dans une grotte près de Gundešāpūr, dans un endroit désert. Comme des moines venaient s'agréger à lui, il bâtit le Monastère Neuf vers Bēth-Lapaṭ grâce aux dons d'un mécène; il fut enterré dans le Bēth-Ṣlota[15]. Le chroniqueur note également le nom d'Īšō'

[10] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 453 [133]. Rabban Šāpūr se considérait d'ailleurs comme l'héritier de ces deux maîtres de vie spirituelle; à la question: «Qui t'a enseigné la vie monastique?», le moine répondait: «La règle de Mār Abraham et de Rabban Ḥaïa», Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 460 [140].

[11] La *Chronique de Séert* raconte comment le saint moine neutralisa par une parole un énorme serpent crachant le feu qui terrorisait les habitants de Kaškar: il devint «comme une chaîne étendue depuis le sommet de la montagne jusqu'à son pied», Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 460 [140]-461 [141]. J. M. Fiey veut croire que ce trait hagiographique contient assez d'indications topographiques pour localiser le nouveau monastère, Fiey, «L'Elam» (cit. n. 6), p. 248.

[12] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), 460 [140]. Gismondi, H., *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars altera, Rome, 1897, p. 57-58, trad. p. 33.

[13] Chabot, J.-B., *Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Paris, 1896, § 55, p. 30.

[14] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 461 [141].

[15] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 634 [314]-635 [315]. Le *Livre de la Chasteté* restitue notamment les origines ḫūzites de sa famille et sa formation auprès de Rabban Šāpūr, Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 98, p. 52. D'après les compilateurs 'Amr et Ṣliba, ce moine aurait été contemporain du patriarche Mār Emmeh (646-649), Gismondi, *Maris, Amri et Slibae* (cit. n. 12), p. 55, trad. p. 32. J. M. Fiey signale que ce Monastère Neuf est mentionné plus tard par Timothée dans une lettre adressée à Serge mé-

'Ammeh dont on ne sait rien sinon qu'il aurait construit un couvent dans un site non localisé qu'A. Scher traduit par Falikan – Qalikan – Qalenkan – Fahenkan[16].

Rabban Xvadāhōy est sans aucun doute le plus célèbre des disciples de Rabban Šāpūr. Sa famille résidait en Mésène et Xvadāhōy suivit des études à l'école de son pays. C'est Rabban Šāpūr qui «le fit moine dans son couvent». Il y mena un temps une vie de solitude. Après la mort du maître, il partit pour Ḥīra avec un compagnon; sur le trajet, il rendit visite à Rabban Bar Sahdé, un ermite du couvent de Lūdj qui, d'après A. Scher, pourrait bien être identifié à un autre ancien moine formé par Rabban Šāpūr, plus tard fondateur du couvent de Barouqa[17]. Xvadāhōy alla ensuite au désert de M'arré, et y séjourna avec des ermites. Des disciples se groupèrent autour de lui; il établit des règles monastiques et construisit un sanctuaire pour ses frères qui s'y rendaient les dimanches et jours de fête. Vers la fin de sa vie, il édifia un couvent à Bēth-Ḥalē dont il devint supérieur[18]. Il semble bien que les règles suivies au monastère de Rabban-Šāpūr aient été mises en place au couvent de Bēth-Ḥalē. Un passage du commentaire de Dadīšō' Qaṭrayā sur le *Livre d'Abba Isaïe* le suggère en effet: l'auteur décrit certaines pratiques monastiques spécifiques attribuées à Šāpūr puis à Xvadāhōy[19].

L'auteur de la *Chronique de Séert* laisse par ailleurs entendre qu'un autre disciple, Rabban Makkīḇa, fit son apprentissage monastique au couvent de Šāpūr. Présenté comme élève de Rabban Ḥaïa, celui-là même qui confia à Rabban Šāpūr les règles de Mār Abraham, Makkīḇa choisit de vivre au «couvent de Šūštar» — probable allusion à Rabban-Šāpūr[20]. Le *Livre de la Chasteté* ne mentionne pas ce passage dans le Bēth-Huzāyē, et

tropolite d'Élam, Braun, O., *Timothei patriarchae epistulae* I, (= CSCO 74-75, Script. Syr. 30-31), Rome-Paris, 1914-1915, p.75-76, trad. p. 48-49. Fiey, «L'Elam» (cit. n. 6), p. 248.

[16] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 461 [141], n. 1. J. M. Fiey s'interroge sur l'identification de ce couvent proposée par C. Barbier de Meynard, qui le localise dans la région de Mallabān, canton du Fārs entre Arraban et Šīrāz, Barbier de Meynard, C., *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes: extrait du Mo'djem al-Buldan de Yaqut*, Paris, 1861, réimpr. 1970, p. 540. Fiey, «L'Elam» (cit. n. 6), p. 247 n. 129.

[17] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 591 n. 1. Sur Rabban Bar Sahdé, cf. Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 77, p. 45; cf. § 120, p. 61.

[18] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 591 [270]-595 [275]. Cf. Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 78, p. 45, qui insiste sur sa formation intellectuelle et spirituelle à Rabban-Šāpūr. L'auteur ne fait que signaler son expérience anachorétique dans le désert de Ḥira.

[19] Draguet, R., *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo Qaṭraya (VII*[e] *s.)*, (= CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145), Louvain, 1972, p. 299, trad. p. 231.

[20] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 599 [279].

se contente de rapporter la fondation d'un monastère dans les environs de Kaškar, appelé Bēth-Nišar[21].

Localisation du couvent de Rabban-Šāpūr

Il ne faut pas confondre ce couvent avec un homonyme situé à 'Āqūla sur la rive occidentale de l'Euphrate, c'est-à-dire Kufa, au sud de Bagdad. Marūṭa, plus tard nommé au métropolitanat jacobite de Takrīt dans la première moitié du VIIe siècle, séjourna «dans les cellules de Bēth-Rabban-Šāpūr», dit le texte[22], ayant fui une persécution dans l'empire sassanide; il y restera jusqu'à la mort de Khosrau II.

La localisation du couvent nous est connue grâce à une courte notice du *Livre de la Chasteté* d'Īšo'denaḥ de Baṣra. Il aurait été construit dans la montagne du Bēth-Hūzāyē, aux environs de Šūštar, sur les fondements d'un ancien «temple d'idoles»[23] que Rabban Šāpūr démolit lors d'une probable mission d'évangélisation. D'après nos sources, la localité d'origine de Rabban Šāpūr se trouvait non loin de là, ce qui conduit J. M. Fiey à poser l'hypothèse d'une fondation au sud de Šūštar en direction du village; il propose d'identifier le site avec le Dayr Ḥamīm des sources arabes[24]. C'est dans ce couvent que vécut quelques années Dadīšō' Qaṭrāyā, auteur de traités sur la vie monastique[25]. Avant de s'y rendre, il avait déjà séjourné à la résidence (*'umro*) de Rabkennarē[26], dont la situation reste encore incertaine. A. Mingana la localisait dans le district du Qaṭar, dans le Golfe Persique, en raison des origines mêmes de l'écrivain Dadīšō' qui y fit sa première expérience monastique[27]. A. Scher a quant à lui suggéré

---

21 Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 73, p. 42, et § 95, p. 51; cf. § 100, p. 53. Rabban Théodore, fondateur d'un complexe monastique incluant un monstère et une école au pays de Kaškar, lui aurait enseigné la vie ascétique. Voir aussi Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 73, p. 42. Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 599 [279].

22 Nau, F., «Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient», PO 3, Paris, 1909, p. 78 [78].

23 Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 55, p. 35, trad. p. 30.

24 Fiey, «L'Elam» (cit. n. 6), p. 247 n. 126.

25 'Awdīšo' de Nisibe, *Catalogue*, BO III/1, p. 98-99. Duval, R., *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam, 1970, p. 232. Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 226-227. Guillaumont, A., *Dictionnaire de Spiritualité* 3, 1954, col. 2-3, *s.v.* «Dadišō Qatraya».

26 Le premier traité du *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* mentionne Rabkennarē: c'est là que Dadīšō' l'aurait rédigé. Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 1, trad. p. 1; p. 206, trad. p. 159. Cf. la mention de ce couvent au début de son traité *Sur la Solitude*, Mingana, A., «II. A treatise on solitude, by Dādīsho' Kaṭrāya», *Woodbrooke Studies* VII, Cambridge, 1934, p. 201, trad. p. 76.

27 Mingana, «Treatise on solitude» (cit. n. 26), p. 70.

une assimilation avec le couvent de Rabban-Šāpūr[28], et la critique se rallie généralement à cette interprétation[29]. Dans l'introduction du traité XIV commentant les discours d'Abba Isaïe de Scété, Dadīšō' retrace son itinéraire littéraire et spirituel: à Rabkennarē, Mār Aḥūb et Mār Abkūš sont les commanditaires de la mise par écrit des réflexions d'Isaïe; tombé gravement malade, Dadīšō' se rend au couvent des Bienheureux Apôtres, toujours dans le Bēth-Hūzāyē, auprès de Mār Zakīšō' et de Mār Izidūst. Il y rédige sept autres discours[30]. Il complète ensuite sa formation monastique au couvent de Rabban-Šāpūr. D'après F. Del Rio Sanchez, le monastère de Rabkennarē formait probablement un complexe monastique avec Rabban-Šāpūr, dans une même aire géographique[31]. La pauvreté documentaire laisse la question ouverte; une assimilation des deux couvents ne semble en tout cas pas justifiée.

La vie monastique à Rabban-Šāpūr

Lorsque Rabban Šāpūr fonde son couvent, il instaure une règle sur modèle de la vie monastique établie au mont Izla par Abraham de Kaškar. Les canons d'Abraham avaient été enrichis par ses successeurs, Dadīšō' (588-604) puis Babaï (604-628). Les règlements qu'il copia auprès de Rabban Ḥaïa de Kaškar, disciple d'Abraham le Grand, comportaient sans doute les développements des deuxième et troisième supérieurs d'Izla.

La vie commune

Nous disposons de quelques éléments sur la vie interne des frères au couvent de Rabban-Šāpūr qui semble avoir repris le rythme des règles du mont Izla; on sait qu'Abraham et ses successeurs avaient instauré un ré-

---

[28] Scher, A., «Notice sur la vie et les œuvres de Dadišo Qaṭraya», *JA* série X, VII, 1906. p. 109 n. 1.

[29] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 142 n. 3; Del Río Sanchez, F., *Los cinco tratados sobre la quietud (šelyā) de Dādišo' Qaṭrāyā*, (= *Aula Orientalis. Supplementa* 18), Barcelone, 2001, p. 18.

[30] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 206-207, trad. p. 159.

[31] Del Río Sanchez, *Los cinco tratados* (cit. n. 29), p. 18. Pakhôme déjà avait associé ses deux fondations de Tabennisi et de Peboou; des communications aisées permettaient des échanges permanents (par exemple, le pain, cuit à Tabennisi, était apporté dans la journée à Peboou; le prieur de Tabennīsi se rendait chaque jour auprès de Pakhôme à Peboou, et rapportait le soir les instructions du fondateur...), cf. Leclercq, H., *DACL* II/2, Paris, 1910, col. 3112, *s.v.* «Cénobitisme».

gime mixte, cénobitique mais avec une dimension anachorétique forte, sur modèle du monachisme de Scété[32].

'Amr Ibn Mattaï en rend brièvement compte dans sa notice sur Jean I Bar Martha, catholicos en 679/681. Jean fut initié à la vie monastique par «le thaumaturge Rabban Saint Šāpūr», qui lui prédit sa future élection au siège primatial. Sorti d'une école dont la localisation n'est pas précisée, il prend conseil auprès de Šāpūr et l'interroge sur sa règle. La description qui suit laisse deviner le quotidien des moines au couvent sis près de Šūštar: célébration «du saint sacrifice et de l'eucharistie le jour du dimanche» par tous les moines assemblés, partage des repas au réfectoire[33]. La règle d'Abraham de Kaškar et de ses successeurs insiste sur l'importance de la réunion des moines les dimanches et jours de fêtes[34], sur les repas pris en commun[35]. Dadīšō' Qaṭrāyā a lui aussi conservé quelques conseils dispensés par Rabban Šāpūr et son disciple Rabban Xvadāhōy, «bienheureux de sainte mémoire»[36]. Dans son *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, il rapproche les sentences d'Abba Isaïe, moine au désert de Scété en Égypte, des maximes de ses maîtres de Perse à propos du comportement des frères au sein des monastères[37]. Fait curieux, l'une des premières exhortations de Rabban Šāpūr mentionnée par Dadīšō' relève du domaine médical: les moines sont invités à «se prendre du sang les uns aux autres»[38]. Les frères doivent se montrer zélés dans ce service. L'absence d'indication thérapeutique ne nous permet pas de savoir si les bénéficiaires étaient des malades, ce qui est vraisemblable. Un peu plus loin, le résumé de l'histoire d'Īšō'yahb III apporte quelque éclairage sur cette pratique: le futur catholicos, alors moine à Bēth-'Abē, s'enorgueillit du sang qu'il prenait aux frères. Il conservait précieusement dans la cellule des ventouses ܩܪ̈ܢܬܐ, preuves de sa charité fraternelle[39]. L'emploi des ventouses est attesté dans le Traité syriaque des Remèdes dont l'auteur anonyme était sans doute un médecin syro-oriental cultivé con-

---

[32] Jullien, F., «La réforme d'Abraham de Kaškar dans le golfe Persique? Le monastère de l'île de Khārg», *Symposium Syriacum* IX, Beyrouth, 2004, *à paraître*.

[33] Gismondi, *Maris, Amri et Slibae* (cit. n. 19), p. 57-58, trad. p. 33.

[34] Vööbus, A., *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile* 11), Stockholm, 1960, § 8, p. 161 (règle d'Abraham); § 20, p. 182 (règle de Babaï).

[35] Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* (cit. n. 34), § 6, p. 179.

[36] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 299, trad. p. 231, l. 30.

[37] Sur l'habillement et le rapport du moine à son corps par exemple, Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 94, trad. p. 72.

[38] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 299, trad. p. 231, l. 32-33. Cf. aussi p. 300, trad. p. 232, l. 13 et 20.

[39] *Ibid.*, p. 300, trad. p. 232.

naissant le grec et le syriaque[40]. Elles étaient préconisées dans le traitement des maux de tête[41], des saignements de nez[42] et des abcès à l'estomac[43].

Le texte souligne que les instructions de Rabban Šāpūr ont pour objectif l'acquisition de l'humilité par l'exercice de tâches ingrates, considérées comme avilissantes, parfois répugantes et grossières: nettoyage des édicules des latrines par exemple, couture, tri des lentilles, friture des grains de blé...[44]. Šāpūr lui-même donne l'exemple en les accomplissant au temps de son supériorat. Dadīšō' ajoute même que des autorités ecclésiales, évêques voire catholicoi, ne se refusaient pas à accomplir ces "basses besognes" lorsqu'ils se rendaient dans les «résidences des solitaires» pour visiter les moines[45].

Au mont Izla, Mār Babaï le Grand, second successeur d'Abraham de Kaškar à la tête de l'illustre monastère (de 604 à 627/8), avait imposé dans son *Règlement des débutants* aujourd'hui perdu une stricte ordonnance quant au chant des hymnes: à l'office de complies, le frère en sa cellule ne devait pas chanter l'hymne du soir, et, durant la nuit, un seul cantique était admis, et non plusieurs. À la place, Babaï préconise la récitation d'une dizaine de *marmiatha* ou sections psalmodiques, le sanctus et la louange propre à la journée[46]. Dadīšō' Qaṭrayā a conservé cette pratique que Rabban Šāpūr a vraisemblablement connue lors de sa formation au monastère de Rabban Ḥaïa à Kaškar, et reprise dans sa nouvelle fondation. L'auteur du Bēth-Qaṭrāyē précise que cette clause valait aussi bien en semaine que le dimanche, et lors du premier office de nuit[47].

---

[40] L'approche de l'auteur est globalement héritée de l'enseignement de Galien et d'Hippocrate, même s'il y associe l'astrologie et la divination. Budge, E. A. W., *The Syriac Book of Medicines, Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics in the Early Middle Ages* I-II, Londres, 1913, réimpr. Amsterdam, 1976. Cf. Gignoux, P., «Le traité syriaque anonyme sur les médications», *Symposium syriacum* VII, (= OCA 256), Rome, 1998, p. 725-733.

[41] Budge, *Syriac Book of Medicines*, p. 44, l. 9, p. 47, l. 19; *ibid.* II, p. 42, p. 46. Les ventouses sont appliquées sur le cou et peuvent parfois remplacer la saignée.

[42] *Ibid.* I, p. 65, l. 16; II, p. 70. Il est indiqué que les ventouses doivent être placées sur le foie si le saignement provient du côté droit, ou sur la rate pour le côté gauche.

[43] *Ibid.* I, p. 293, l. 20; II, p. 329. Le traité évoque le feu allumé vraisemblablement à l'intérieur de la ventouse. Ce remède intervient parmi d'autres médications chaudes (onctions, onguents à base de millet...). Nous remercions M. Ph. Gignoux pour ces indications.

[44] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 299, trad. p. 232, l. 1-3.

[45] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 299-300, trad. p. 232, l. 5-7.

[46] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 183, trad. p. 141, l. 34-36, p. 142, l. 1-4.

[47] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 183, trad. p. 142, l. 5-12.

Pour Rabban Šāpūr, cette mesure permettait aux frères de conserver leur ardeur dans le service religieux, la récitation de l'hymne étant considérée, en un certain sens, comme un obstacle à leur ferveur; Dadīšō' le suggère lorsqu'il dénonce les nuisances qu'entraîne la multiplication des cantiques et des canons, en particulier lors des grandes célébrations liturgiques:

«Combien de troubles et de querelles, d'invectives et d'insultes ont lieu dans une assemblée de moines (*yḥydy'*) aux jours de fête à cause de la multiplication des hymnes, surtout à la fête des palmes, ce n'est caché à personne. Et la multiplication des hymnes et leur nouveauté changent en deuil et en tristesse les fêtes saintes qui sont une cause de joie et d'exultation pour les grands et les petits (...) J'ai été contraint de dire ces choses... en disant pourquoi Mār Babaï et Rabban Šāpūr empêchent de multiplier hymnes et canons»[48].

Cette petite réforme liturgique s'entend comme un retour à l'ancien usage des Pères puisque le même Dadīšō' dans le traité XIII spécifie qu'une telle multitude d'hymnes et antiennes n'existait pas autrefois[49].

La retraite en solitude

On sait qu'à Rabban-Šāpūr, certains moines pratiquèrent l'hésychasme en cellule, selon les possibilités offertes par les prescriptions en vigueur dans le monastère. Ainsi, d'après le *Livre de la Chasteté*, Rabban Xvadāhōy «se livra à l'ascétisme dans une cellule pendant quelques temps» (syr. ܦܠܚ ܒܩܠܝܬܐ ܙܒܢܐ)[50], propos repris dans la *Chronique de Séert* qui évoque une «vie en solitaire dans une cellule»[51]. En fondant le monastère de Bēth-Ḥalē, il est vraisemblable que Rabban Xvadāhōy, disciple de Šāpūr selon ce même passage de la *Chronique*, y implanta la règle qui prévalait alors dans le monastère ḫūzite où il s'était formé. Ses propres disciples pratiquèrent eux aussi, à Bēth-Ḥalē, l'hésychasme en cellule: ainsi, le *Livre de la Chasteté* rapporte que Rabban Sergis Daūda «habita (*'mr*) longtemps dans la solitude (*bšly'*)»[52]. Pareillement pour Rabban Daūsa, ou Dadīšō' qui «séjourna quelque temps dans une cellule (*ytb bqlyt' zbn'*)»[53]. Le texte note, il convient de le souligner, que Rabban Šoubḥalmaran, autre disciple de Rabban Xvadāhōy, était d'abord portier

---

[48] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 184, trad. p. 142, l. 15-20; l. 26-35.

[49] Draguet, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* (cit. n. 19), p. 183, trad. p. 184, l. 31-34.

[50] Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 78, p. 45, l. 19.

[51] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 591 [271].

[52] Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 80, p. 46.

[53] Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 85, p 48; § 82, p. 47.

avant de se livrer «pendant quelque temps à l'ascétisme dans la solitude (*plḥ bšly' zbn'*)»: cette indication laisse entendre qu'après un temps de vie cénobitique, Šoubḥalmaran opta pour une période de réclusion[54]. La règle pakhômienne par exemple connaît aussi la solitude volontaire en cellule au sein d'une structure cénobitique; selon la règle conservée par Jérôme, les religieux qui ne prenaient pas part aux réfections communautaires recevaient dans leur cellule du pain, du sel et de l'eau[55]. En décrivant l'itinéraire spirituel du futur catholicos Mār Emmeh, la *Chronique de Séert* nous apprend qu'Emmeh choisit une vie solitaire, enfermé dans une cellule «sans la quitter»[56] au monastère du mont Izla. Un simple calcul nous permet de conclure à sa contemporanéité avec Babaï, le troisième abbé: 'Amr et Ṣliba soulignent qu'il fut élu vieillard au siège primatial, et mourut après trois ans de gouvernement, en 649[57]. Babaï mourut vers 628. Il est donc probable qu'Emmeh se soit formé sous l'autorité de l'abbé, nommé en 604. Les règles qui nous sont parvenues ne statuent pas sur la durée ou sur le déroulement de cette période de retraite.

Dans la deuxième moitié du VII[e] siècle, le témoignage de Dadīšō' Qaṭrayā apporte un nouvel éclairage sur cette pratique, à cette époque codifiée, au couvent de Rabban-Šāpūr. Dans certains de ses traités consacrés à l'hésychasme, l'écrivain de langue syriaque évoque la possibilité d'un isolement plus grand pour certains moines du monastère pendant une période alors désignée par le terme de «retraite des semaines», *'l šly' dšb"ē*[58]. Cette réclusion en cellule fait l'objet de longs développements dans sa *Lettre à Abkūš* par exemple, ou dans son *Traité sur la solitude*[59]. Le moine recevait permission de s'enfermer dans une cellule du monastère durant une période d'une ou de sept semaines consécutives[60]. Dadīšō'

[54] Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 81, p. 46.

[55] Jérôme, *PL* 23, art. 80, Ladeuze, P., *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV[e] siècle et la première moitié du V[e]*, Francfort-am-Main, 1961, p. 298-299.

[56] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 629 [309].

[57] Gismondi, *Maris, Amri et Slibae* (cit. n. 19), p. 55, trad. p. 32.

[58] Cette expression renvoie à l'ἡσυχία grecque, Guillaumont, A., Albert, M., «Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh, sur l'hésychia», *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, (= *Cahiers d'Orientalisme* 10), Genève, 1984, p. 235. Guillaumont, A., *Annuaire de l'EPHE Sciences religieuses* 86, 1977-1978, p. 345-346.

[59] Mingana, «Treatise on solitude» (cit. n. 26), p. 70-71.

[60] ܫܒܘܥܐ ܐܣܝܪܐ Mingana, «Treatise on solitude» (cit. n. 26), p. 202 par ex., qu'il traduit par «the Seven Obligatory Weeks»; *ibid.*, p. 78. Les frères ayant choisi de vivre en solitude dans le monastère étaient invités à rejoindre les autres pour la synaxe dominicale et le repas en commun. Dans son traité *Sur la solitude*, Dadīšō' propose ses conseils aux frères soucieux de conserver une réclusion rigoureuse durant ces sept semaines, les engageant à ne pas se rendre à l'église avec la communauté le dimanche mais à participer

vécut lui-même cette forme de solitude. Les règles monastiques du mont Izla jusqu'à Babaï ignorent, nous l'avons dit, la codification de ce type d'isolement en sept semaines consécutives; seul est mentionné le grand jeûne de Carême durant lequel le moine ne devait pas quitter sa cellule[61]. A. Guillaumont a vu dans la période des quarante-neuf jours de jeûne précédant certaines grandes fêtes de la liturgie syro-orientale les prémices de cette retraite des semaines; il y décèle par ailleurs une influence du semi-anachorétisme égyptien, vécu par exemple à Scété ou à Nitrie[62].

Usage d'une méthode exégétique qaṭrāyā?

Un texte anonyme de Diyabékir, le ms. 22 édité en 1986 par L. Van Rompay, laisse entrevoir le développement d'une méthode exégétique biblique propre à certains maîtres originaires du Bēth-Qaṭrāyē et répandue dans le sud de l'empire iranien. La position stratégique du couvent de Rabban-Šāpūr, et son rôle influent sur les régions du Golfe, nous le verrons, invite à s'interroger sur l'utilisation d'un tel procédé dans ce monastère. Cette méthode consiste à proposer des interprétations étymologiques de termes bibliques, pour des toponymes et des substantifs notamment, réalisées à partir de mots de la langue du Bēth-Qaṭrāyē. À plusieurs reprises, l'auteur de ce texte développe ses explications en s'appuyant sur des racines connues de la région du Qaṭar[63]. Des personnalités du Bēth-Qaṭrāyē sont connues pour avoir fait usage de cette méthode. Ainsi Rabban Gabriel Qaṭrāyā, un exégète qu'ʿAwdīšōʿ cite comme un parent d'Isaac de Ninive originaire de la rive occidentale du Golfe Persique[64], et que L. Van Rompay identifie, à la suite d'A. Baumstark et de S. H. Jammo, à un professeur de l'école de Séleucie, contemporain

à l'office eucharistique de manière spirituelle, Mingana, «Treatise on solitude» (cit. n. 26), p. 211-216, l. 6, trad. p. 90-97.

61 Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* (cit. n. 34), § 5, p. 160.

62 Guillaumont, *Annuaire* (cit. n. 58), p. 346.

63 Ainsi pour l'origine du mot «Edom» (Gn XXV, 30), par exemple: «il est probable que Jacob lui-même imposa ce nom [à Esaü], comme on dirait dans la langue du Bēth-Qaṭrāyē, *'dm*», van Rompay, L., *Le commentaire sur Genèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, (= CSCO 483-484, Script. Syr. 205-206), Louvain, 1986, p. 93, trad. p. 119. De même l'auteur effectue un rapprochement avec cette langue pour justifier l'épithète qualifiant les yeux de Léa fille de Laban, ternes ou faibles — *lmṣt* en langue qaṭrāyā, par Gn XXIX, 17, *ibid.*, p. 99, trad. p. 126. Un terme comme «magasin» employé en Ex I, 11, est légitimé par un rapprochement avec le vocabulaire régional, *ibid.*, p. 133, trad. p. 173. Pour donner une interprétation de Gn XXXVIII, 15-19, l'écrivain reconnaît qu'il n'existe pas d'équivalence rigoureuse dans la langue du Qaṭar et interrompt ses rapprochements, *ibid.*, p. 112, trad. p. 144.

64 Cité par BO III/1, p. 98-99.

d'Īšō'yahb III[65]. Pareille exégèse était-elle occasionnellement utilisée par les maîtres du monastère de Rabban-Šāpūr dont on sait qu'ils formèrent nombre de gens du Bēth-Qaṭrāyē à la vie monastique? Ce n'est pas invraisemblable. Cette méthode exégétique devait être suffisamment connue et surtout répandue pour que les lecteurs/auditeurs de Rabban Gabriel par exemple l'intègrent comme un procédé régulier. Īšō'dad de Merv, évêque de Ḥadita sur le Tigre, restitue par exemple les commentaires exégétiques d'un certain «Qaṭrayā» (que C. Van Eynde identifie à Gabriel), n'hésitant pas à citer ses étymologies bibliques[66]. La langue du Bēth-Qaṭrāyē, ainsi que le souligne L. Van Rompay, devait sans doute conserver, avec des éléments persans, des composantes araméennes[67] — mais sans que l'on puisse parler de bilinguisme — ce qui expliquerait la diffusion de ce modèle exégétique non seulement dans le Bēth-Qaṭrāyē, mais aussi dans une large moitié sud de l'empire iranien.

L'auteur anonyme du manuscrit Diyarbékir 22 attribue certaines interprétations à Aḥūb de Qaṭar, qui était lui aussi réputé pour avoir recours à ce type de commentaire[68]. Si Aḥūb (Job) est connu comme bibliste grâce au catalogue d''Awdīšō' de Nisibe[69], son identification reste encore difficile. J. S. Assemani proposait, mais sans donner d'éléments probants, de situer cet auteur à l'époque du patriarche Māri, à la fin du Xe siècle, vers 990[70]. En 1980, R. W. Cowley, repris par L. Van Rompay, assimile Aḥūb à Ayyūb de Séleucie-Ctésiphon, qui fut interprète à l'école de la ville vers 581 et auquel fait allusion la *Chronique de Séert*[71]. Peut-on envisager un rapprochement avec Aḥūb de Rabkennarē qui entretint des relations privilégiées avec certains moines venus du Beth-Qaṭrāyē, dont le plus célèbre est Dadīšō' Qaṭrāyā? Cette identification serait intéres-

---

[65] Van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode* (cit. n. 63), p. XXXII. Voir Jammo, S. H., «L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qaṭraya», OS 12/2, 1967, p. 187 n.1. Il place sa mort aux alentours de 615. Cf. Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 200.

[66] Cf. van Eynde, C., *Commentaire d'Īšo'dad de Merv sur l'Ancien Testament* I, (= CSCO 156, Script. Syr. 75), Louvain, 1955, p. 270; *ibid.* II, (= CSCO 179, Script. Syr. 81), Louvain, 1958, p. 3 n. 2, p. 95 n. 5, p. 96 n. 3, p. 111 n. 6; *ibid.* III, (= CSCO 230, Script. Syr. 97), Louvain, 1963, p. 368; *ibid.* V, (= CSCO 328-329, Script. Syr. 146-147), Louvain, 1972, p. 65, trad. p. 76, p. 81, trad. p. 94.

[67] Van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode* (cit. n. 63), p. XXXII n. 81.

[68] Duval, R., *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule* I, Paris, 1901, col. 223, l. 13-14, cité par van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode* (cit. n. 63), p. XLIII.

[69] BO III/1, p. 175; cf. Duval, R., *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 74: commentaires sur le Nouveau Testament, le Pentateuque, le Livre des Juges et les Prophètes.

[70] BO III/1, p. 175 n. 4.

[71] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 438 [118]. Cowley, R. W., «Scholia of Aḥob of Qaṭar on St John's Gospel and the Pauline Epistles», *Mus* 93, 1980, p. 338; van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode* (cit. n. 63), p. XLIII.

sante compte-tenu de la proximité géographique de Rabkennarē et du monastère de Rabban-Šāpūr, si l'on admet l'hypothèse d'un vaste pôle monastique comprenant les deux fondations.

Un rayonnement exceptionnel

J. Labourt terminait son chapitre sur l'institution monastique en soulignant le rôle des fils d'Abraham de Kaškar dans la survivance de l'Église syro-orientale après le succès des missions monophysites et la poussée de l'islam[72]. C'est à cette époque troublée que Rabban Šāpūr fonde son couvent, profitant sans doute de certaines circonstances politiques. En effet, si l'on en croit un passage de la *Chronique de Séert*, le catholicos Mār Emmeh (646-649) aurait obtenu des chefs arabes une protection inconditionnelle pour sa communauté en réponse à son engagement en leur faveur lorsqu'il était évêque de Ninive en 637[73]. Les nouveaux occupants favorisèrent sa promotion et il fut nommé métropolite de Gundešāpūr vers 642/3[74]. Le Bēth-Hūzāyē devait bénéficier de cette opportunité de paix pour la région.

Les recherches archéologiques de ces dernières années ont permis de retrouver dans le Golfe Persique les vestiges de monastères de type cénobitique égyptien. Ainsi à Failaka, au large des côtes koweitiennes, mais aussi à Ṣir Banī Yās et à Khārg, des complexes monastiques ont été mis au jour[75]. Ces implantations témoignent de l'ancrage chrétien dans le Bēth-Qaṭrāyē et du rayonnement du monachisme dans toute cette région qui fut l'un des grands vecteurs missionnaires sur la route vers l'Inde et la Chine. Le monastère de Rabban-Šāpūr a joué un rôle important dans ce

---

[72] Labourt, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 324.

[73] La *Chronique de Séert* se fait l'écho d'une tradition chez les historiens arabes selon laquelle les musulmans auraient favorisé son élection catholicosale en remerciement de son aide matérielle lors de la conquête de la région de Mossoul, Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 630 [310]; cf. Fiey, «L'Elam» (cit. n. 6), p. 249-251.

[74] Cf. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae* (cit. n. 12), p. 55, trad. p. 32.

[75] Salles, J.-F., «Une église découverte au Koweit», *Le Louvre et la Bible. L'Orient ancien: les lieux, les peuples et les dieux* (= *MdB* 67), 1990, p. 63-65. Bernard, V., Callot, O., Salles, J.-F., «L'église d'al-Qousour Failaka, Etat de Koweit. Rapport préliminaire sur une première campagne de fouilles, 1989», *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2, 1991, p. 145-181; King, G. R. D., Hellyer, P., «A pre-islamic Christian site on Ṣir Banī Yās», *Tribulus. Bulletin of the Emirates Natural History Group* 4/2, 1994, p. 5-7, King, G. R. D., «A nestorian monastic settlement on the island of Ṣir Banī Yās, Abu Dhabi: a preliminary report», *BSOAS* 60/2, 1997, p. 221-231; Stevė, M.-J., *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Paris, 2003, p. 85-183; Calvet, Y., «Monuments paléochrétiens à Koweit et dans la région du Golfe», en Lavenant, R. (éd.), *VIIe Symposium syriacum, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, (= OCA 256), Rome, 1998, p. 671-685.

mouvement. De fait, des moines célèbres originaires du Bēth-Qaṭrāyē passèrent dans ce couvent qui contribua à l'évidence à l'implantation des règles mixtes d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē, la région du Golfe et au-delà jusqu'en Bēth-Aramāyē. Dadīšōʿ du Qaṭar, connu pour ses traités sur la vie monastique, s'y était formé, nous l'avons vu. De même Rabban Bar Sahdē, de l'île de Dayrīn. Le *Livre de la Chasteté* raconte comment ce marchand, rescapé d'un naufrage, embrassa la vie monastique au cœnobium de Šāpūr[76]. Isaac de Ninive, originaire du Bēth-Qaṭrāyē, est sans doute le plus célèbre de ses hôtes. Déjà venu dans le Ḫūzistān au moment des troubles qui agitaient son pays au milieu du VIIe siècle, il y revient après avoir abdiqué de sa fonction épiscopale à Ninive, et se retire dans «la montagne de Matout qui entoure le Bēth-Hūzāyē», puis au couvent de Rabban-Šāpūr dans les environs de Šūštar[77], où il sera d'ailleurs enterré. Le disciple de Šāpūr, Malkīšōʿ, partit fonder un monastère à Gundešāpūr[78].

On sait l'influence décisive qu'exercèrent les moines du Qaṭar lors de la crise qui secoua toute la région du Golfe au moment de l'arrivée des Arabes: précieux auxiliaires du catholicos Īšōʿyahb III, ils jouèrent souvent le rôle d'agents exécutifs de la politique patriarcale alors que se multipliaient apostasies et abandons[79]. Ce n'est sans doute pas un hasard si l'auteur de la *Chronique de Séert* rapporte l'entrevue amicale de Rabban Šāpūr avec le catholicos, soulignant indirectement les convergences de vues et d'action entre le siège de Séleucie et ses moines[80]. On comprend dès lors l'importance de ce couvent comme pôle de formation et de résistance pour le sud de l'empire iranien.

36, rue Saint Placide
F-75006 Paris

Florence Jullien

[76] Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 77, p. 45.

[77] Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 124, p. 63-64.

[78] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 461 [141]; Chabot, *Le Livre de la Chasteté* (cit. n. 13), § 98, p. 52.

[79] Fiey, J. M., «Īšoʿyaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšoʿyaw III d'Adiabène (580-659)», OCP 35, p. 305-333; id., «Īšoʿyaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išoʿyaw III d'Adiabène (580-659) (suite)», OCP 36, 1970, p. 5-46. Jullien, F., «Le charisme au service de la hiérarchie: les moines et le catholicos Īšōʿyahb III. Regard sur la crise sécessioniste du Fārs au VIIe siècle», en Aigle, D., Mervin, S., *Charisme et hiérarchie*, Damas-Paris. *à paraître*.

[80] Scher, «Histoire nestorienne» (cit. n. 8), p. 460 [140].

SUMMARY

Historic study of Christian monastic expansion in south Babylonia, near the Persian Gulf or in Bēth-Hūzāyē, has been quite neglected by the scholars; but the publications of Christian remains discoveries in the Gulf (churches and monastic settlements) in the last ten years has emphasized a renewal of interest for the question and, in the same time, the necessity of an historical reflection on the nestorian growth of monasticism in these areas. This contribution on Rabban-Šāpūr's monastery in Bēth-Hūzāyē is a first step in this project. We discover that the convent took part in the diffusion of Abraham of Kaškar's ecclesiastical reform and was an exceptional center for christianity in the southern lands of the sasanian empire. An examination of christian sources, particularly syriac, enables us to analyse the internal life of the community and its influence on monastic formation for the whole Bēth-Qaṭrāyē and Susiana, but also to reveal its role in the strengthening of the syro-oriental Church at the beginning of islam.

BIBLIOGRAPHIE

Assemani, J. S., *Bibliotheca orientalis* III/1, Rome, 1725.

Barbier de Meynard, C., 1970 [1861]: *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes: extrait du Mo'djem al-Buldan de Yaqut*, Paris.

Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, réimpr. 1968.

Beaucamp, J., Robin, C., 1983: «L'évêché nestorien de Mâšmâhîg dans l'archipel d'al-Baḥrayn (Ve-IXe siècles)» en Potts, D.T. (éd.), *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain* (= *BBVO* 2), Berlin, 171-196.

Bernard, V., Callot, O., Salles, J.-F., «L'église d'al-Qousour Failaka, État de Koweit. Rapport préliminaire sur une première campagne de fouilles, 1989», *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2, 1991, 145-181.

Braun, O., *Timothei patriarchae epistulae* I, (= CSCO 74-75, Script. Syr. 30-31), Rome-Paris, 1914-1915.

Chabot, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902.

———, *Le Livre de la Chasteté*, Paris, 1896.

Cowley, R. W., «Scholia of Aḥob of Qaṭar on St John's Gospel and the Pauline Epistles», *Mus* 93, 1980, p. 329-343.

Del Río Sanchez, F., *Los cinco tratados sobre la quietud (šelyā) de Dādīšo' Qaṭrāya*, (= *Aula Orientalis. Supplementa* 18), Barcelone, 2001.

Draguet, R., *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo Qaṭraya (VIIe s.)*, (= CSCO 326-327, Script. Syr. 144-145), Louvain, 1972.

Duval, R., *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam, 1970.

Fiey, J. M., «L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes-orientales», *Melto* 5, 1969, p. 221-267.

Gismondi, H., *Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria Pars altera*, Rome, 1897.

Guillaumont, A., «Dadišo Qatraya», *Dictionnaire de Spiritualité* 3, 1954, p. 2-3.

———, *Annuaire de l'EPHE Sciences religieuses* 86, 1977-1978, p. 345-349.

———, Albert, M., «Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh, sur l'hésychia», *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, (= *Cahiers d'Orientalisme* 10), Genève, 1984, p. 235-245.

Jammo, S. H., «L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qaṭraya», OS 12/2, 1967, p. 187-210.

Jullien, F., «La réforme d'Abraham de Kaškar dans le golfe Persique? Le monastère de l'île de Khārg», *Symposium Syriacum* IX, Beyrouth, 2004, *à paraître*.

———, «Le charisme au service de la hiérarchie: les moines et le catholicos Īšō'yahb III. Regard sur la crise sécessioniste du Fārs au VII[e] siècle», en Aigle, D., Mervin, S., *Charisme et hiérarchie*, Damas-Paris, *à paraître*.

King, G. R. D., Hellyer, P., «A pre-islamic Christian site on Ṣīr Banī Yās», *Tribulus. Bulletin of the Emirates Natural History Group* 4/2, 1994, p. 5-7.

———, «A nestorian monastic settlement on the island of Ṣīr Bani Yās, Abu Dhabi: a preliminary report», BSOAS 60/2, 1997, p. 221-231.

Ladeuze, P., *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IV[e] siècle et la première moitié du V[e]*, Francfort am Main, 1961.

Leclercq, H., DACL II/2, Paris, 1910, col. 3047-3248, *s.v.* «cénobitisme».

Mingana, A., «II. A treatise on solitude, by Dādīsho' Ḳaṭrāya», *Woodbrooke Studies* VII, Cambridge, 1934, p. 70-143.

Nau, F., «Histoires d'Aḥoudemmeh et de Marouta», PO 3, Paris, 1909, p. 1 [1]-120 [120].

Salles, J.-F., «Une église découverte au Koweit», *Le Louvre et la Bible. L'Orient ancien: les lieux, les peuples et les dieux* (= *MdB* 67), 1990, p. 63-65.

Scher, A., «Notice sur la vie et les œuvres de Dadišo Qaṭraya», JA série X, VII, 1906, p. 103-118.

Steve, M.-J., *et alii*, *L'île de Khārg. Une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Paris, 2003.

Van Rompay, L., *Le commentaire sur Genèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, (= CSCO 483-484), Louvain, 1986.

José M. Floristán Imízcoz

Profesión de fe de Cosme Maurudes, obispo de Citio (Chipre) [1674]

El Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (ACDF) guarda la profesión de fe emitida en Lárnaca la Navidad de 1674 por Cosme Maurudes, metropolita de Citio (doc. nº 3), así como sendas cartas suyas al papa Clemente X (doc. nº 2) y a los cardenales de la Congregación *De Propaganda Fide* (doc. nº 1) del mismo día. La existencia del primer documento, junto con otra profesión "canónica" de cinco años después (1680) según el modelo de Urbano VIII, ya fue señalada por G. Hofmann (1931: 150), si bien no fue publicado. Años después Tsirpanles recogió la noticia en la entrada que dedicó a Maurudes en su magna obra sobre el Colegio Griego de S. Atanasio (1980: nº 538, pp. 618-624), pero sin citar ninguna edición del texto, de lo que deduzco que aún permanecía inédito. La intención de este estudio es editar los tres documentos mencionados, relativos a su nombramiento como obispo de Citio y a los problemas a los que tuvo que hacer frente. Aprovecho la ocasión para editar también la profesión de fe de Urbano VIII firmada por Cosme, así como la de Gregorio XIII de medio siglo antes, por su rareza y dificultad de consulta.

Las líneas generales de la vida de Maurudes se han ido precisando, con el transcurso de los años, en diversos estudios, desde los pioneros de Legrand (1963: V, pp. 400-405), Papadópulos (1912, 1928, 1929) y Filippou (1930: I, pp. 66-70), hasta los de Tellyrides (1974-75 y 1976) y Tsirpanles (1980: 618-624). Entre la documentación del Archivo de la *Propaganda* (APF) que cita Tsirpanles hay una larga carta suya, fechada en Livorno el 24 de noviembre de 1675, que nos proporciona abundantes noticias sobre su nombramiento para la sede de Citio[1]. De acuerdo con su relato, Maurudes partió de Roma en 1663 con un encargo misional[2] y

---

[1] APF-S.C. Greci, t. 1, ff. 123^{r}-126^{v}.

[2] Τηλλυρίδης (1974-75): pp. 69-70, nº 12, publica una carta suya, fechada en Roma el 18 de agosto de 1663, a Juan Patricio (Paštrić) en la que manifiesta su deseo de dejar el Colegio tras apenas tres años de estudios. Z. N. Tsirpanles, «I libri greci pubblicati dalla *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (XVII sec.)», *Balkan Studies* 15 (1974) [204-224], p. 218, menciona la petición que hizo en septiembre a la *Propaganda* de diversos libros útiles para su labor misional en Túnez; *ibid.*, p. 219, menciona una petición semejante en fecha posterior — Tsirpanles la sitúa post 1673 — en la que se incluyen dos ejemplares de la profesión de fe de Urbano VIII (cf. infra). Quiero manifestar mi agradecimiento al prof. G. S.

se estableció en Túnez como vicario del patriarca de Alejandría[3], pero «el deseo de hacer bien a nuestra Grecia» le movió a viajar por Tesalia, Grecia (i.e. Στερεὰ Ἑλλάς), Macedonia y Atos, lugar este último en el que recibió el título de archimandrita. De allí pasó a Chipre, adonde llegó durante la Cuaresma de 1673 con nombre y disfraz de "atonita", y, aunque no tenía intención de establecerse en la isla, el reconocimiento del pueblo y de su arzobispo Nicéforo, del que había recibido el presbiterado el 15 de marzo de 1665[4], le obligó a quedarse. Allí le asignaron el monasterio de S. Jorge mártir, que contribuyó a restaurar con las limosnas de los mercaderes y cristianos de la isla. Tras seis meses de convalecencia por una enfermedad que lo puso al borde de la muerte, pasó a la ciudad de Atalia (Pamfilia), escapando de la persecución de los turcos. Durante su estancia de cinco meses en la ciudad consiguió que un ricohombre principal, llamado Nicolás "Maggiaroglu", prestara obediencia a la sede romana, y erradicó numerosas supersticiones y abusos[5].

Reclamado por el patriarca de Alejandría Paisio, se embarcó y abandonó la región. Durante la travesía, en medio de una terrible tempestad que casi anegó la nave en la que viajaba, en la noche del 20 de febrero de 1674 tuvo una visión en la que le parecía estar en el monasterio de S. Jorge y que un joven resplandeciente le exhortaba a no abandonarlos. A la mañana siguiente desembarcó en Lárnaca, en donde permaneció siete meses predicando. En septiembre, un hermano de Hilarión Cigala (cf. infra) al que llama "Achitofel", que residía junto al "gran visir médico", envió desde Adrianópolis orden a su hermano para que sustituyera al arzobispo Nicéforo, que ya llevaba 35 años en el cargo[6]. Poco después, el

---

Ploumides, de la Universidad de Yánina, por haberme procurado bibliografía griega de difícil acceso para mí.

[3] Cf. Tsirpanles (1980): 619. Φιριππίδου (1933): nº 6, p. 164 publicó la profesión de fe y fidelidad a la Iglesia oriental y al patriarcado de Alejandría que hizo el 20 de octubre de 1665 ante el metropolita de Libia Pafnutio (recogida asimismo por Τηλλυρίδης [1976]: 82).

[4] No sería, pues, cierta la fecha del 26 de agosto de 1663 que da Tellyrides (1974-1975: 54) sin indicación de su fuente.

[5] Algunos datos sobre la ciudad en época otomana ofrecen H. Hellenkemper-F. Hild, *Tabula Imperii Byzantini*, vol. 8: Lykien und Pamphylien, Wien 2004, Teil 1, pp. 315-317.

[6] Entre 1661 y 1676, reinando Mehmed IV (1648-1687), fue gran visir Fāḍil Aḥmed Pasha (conocido como Köprülü Aḥmed Pasha, 1635-1676; cf. M. Tayyib Gokbilgin - R. C. Repp, *EI*[2], t. V, Leiden – Paris 1986, pp. 257-259). El hermano de Hilarión Cigala aquí aludido es Demetrio, al que el gran visir mantuvo a su lado mientras vivió, entre otros motivos, al parecer, porque preparaba un raqui excelente. Dice de él Charles Patin, *Lyceum Patavinum*, Padova 1682, pp. 60-61: «magnae pariter fuit existimationis cum apud alios Turcici imperii proceres, tum vel maxime apud primum visirum Achmetum, qui cum accersitum Adrianopolim, apud se, donec vixit, detinuit perhumaniterque tractavit, ac magnis cohonestavit muneribus». Cf. Legrand (1963): III, p. 338-342; Kyrres (1968): pp. 210-211, nº 24; Tsirpanles (1980): pp. 552-554, nº 449. El título "achitofel" intuyo que pueda venir de "ḥādjib", 'canciller, camarlengo', más que de "ḥādjdj", 'peregrino' (de este

metropolita Gerásimo de Citio, que quería renunciar a su sede por vejez, escribió a Cigala pidiendo su sustitución y éste ofreció a Maurudes el puesto. Éste consultó la propuesta con los padres capuchinos y observantes de Lárnaca, que le recordaron que la consagración episcopal de manos de un usurpador — como tal tenían a Cigala — no era canónicamente válida, pero sí la de su predecesor Nicéforo. Al conocer la actuación de Maurudes, Cigala quiso revocar el nombramiento y proponer a otro, aduciendo ante las autoridades turcas que aquél era latino y papista, pero el apoyo de los cónsules francés y veneciano, Balthazar Sauvan y Antonio Santonini, y de dos mercaderes galos llamados Salvator Marin y Vittorin Santaman, que pagaron 3800 piastras a las autoridades turcas, hicieron que el virrey de la isla ordenara finalmente la elección de Maurudes y su consagración por el antiguo arzobispo Nicéforo[7].

La elección tuvo lugar el lunes 10 de diciembre de 1674 en la iglesia de S. Juan Evangelista de Nicosia, la misma en la que Cosme había sido ordenado nueve años antes, y al día siguiente se celebró la consagración, en este caso en la parroquia de S. Casiano, en la que estuvieron presentes los dos arzobispos Nicéforo y Cigala, Leoncio, metropolita de Cerinea y sobrino de Nicéforo, y Gerásimo, predecesor de Cosme en Citio. Tras la elección y consagración, Cosme marchó a su diócesis para Navidad, en donde, a pesar de la tenaz oposición de Cigala, fue bien recibido por el clero. El 20 de enero de 1675 los cónsules francés y veneciano, los mercaderes y franciscanos de Lárnaca firmaron un pliego de apoyo a Cosme, al que éste adjuntó su profesión de fe y sendas cartas para la *Propaganda* y el papa. Tras nombrar a un vicario de su confianza al frente de su

último deriva el prefijo Χατζη- en los apellidos griegos, añadido al patronímico de quien había peregrinado a los Santos Lugares). No encuentro explicación al calificativo de "médico" que Maurudes da al gran visir, a no ser que lo confunda con el "gran dragomán" (desde 1673) Alejandro Maurogordato que, efectivamente, estudió medicina en Padua tras su paso por el Colegio Griego (cf. N. Camariano, *Alexandre Mavrocordato, le Grand Drogman. Son activité diplomatique [1673-1709]*, Tesalónica 1970; Tsirpanles [1980]: pp. 606-608, nº 522), o, más probablemente, con el propio Demetrio Cigala, que también fue galeno.

[7] En julio de 1675 — un indicio más de que la elección fue en diciembre de 1674, no de 1675 —, en carta desde el Sinaí a Hilarión Cigala, al que conocía de una estancia anterior suya en Jerusalén (cf. infra), el patriarca hierosolimitano Nectario le manifiesta su sorpresa por la elección de Maurudes para obispo de Pafos — confunde el nombre de la sede — y le pregunta si ha abandonado los dogmas latinos y aceptado los griegos de corazón o sólo de palabra y con promesas ficticias· para recibir la consagración, como hacen otros: «δεχόμενοι παρὰ τῶν Ἀνατολικῶν τὰς χειροτονίας, εἶτα αὐτὸ ταὐτό εἰσι ὃ καὶ πρότερον, τινὲς δὲ καὶ πρὸς τὴν Ῥώμην ἐπανακάμπτουσιν, ἐν αὐτῇ διατρίβοντες, σκοπὸν δῆθεν θέμενοι, ὡς τὴν τοῦ Πάπα Σύνοδον ὑπὸ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς ἀποδείξουσι πληρουμένην» (M. Γεδεών, *Νεκταρίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων αὐτόγραφοι πέντε ἐπιστολαί*, Κωνσταντινούπολις 1913, p. 20).

diócesis, obtuvo licencia del arzobispo y de su clero para abandonarla y viajar a Túnez a resolver asuntos privados.

Cosme hizo el viaje por la vía de Esmirna[8]. En la segunda mitad de octubre de 1675 estaba ya en el lazareto de Livorno, desde el que escribió una carta a Paštrić el 9 de noviembre que nos da alguna información adicional[9]. En ella manifiesta su esperanza de que hubieran llegado las cartas de los cónsules y franciscanos de Chipre del año anterior y confiesa su sumisión a su "madre y nodriza" — en referencia, creo, a la *Propaganda* —, cuya leche le había refrescado en todos los sitios por los que había pasado (Grecia, Bulgaria, Tesalia, Arabia) y le había servido de acicate en su trabajo. Menciona, en concreto, la carta que recibió en Túnez, en 1666, de su secretario, y sus frecuentes visitas al padre capuchino Eleazar en El Cairo, cuyo trato le iluminó. Expresa, finalmente, su esperanza de ser recibido como los trabajadores de la undécima hora de la parábola evangélica[10] (τῶρα ὡς καὶ τοὺς τῆς ἐνδεκάτης ἐλθόντας ἐργάτας, θαρρῶ θέλουν μᾶς δεχθῆ) y poder alcanzar sus objetivos: el jubileo, el sello episcopal de confirmación de su nombramiento y una ayuda para alivio de sus necesidades. Tellyrides edita otra carta de Maurudes a Paštrić, también desde Livorno, de fecha 10 de diciembre de 1676, que creo hay que datar el año anterior[11]. En ella habla de su salida del lazareto[12] y de la recepción de una carta de Túnez en la que se le comunicaba que los turcos habían derribado la iglesia construida por su padre y que sus hermanos estaban en Occidente. Afirma que se dirige allí y que ha pedido a la *Propaganda* que le envíen una carta con la indulgencia del jubileo y algunos libros de doctrina cristiana y tratados de Neófito Rodinó y León Alacio. Menciona una carta de Onufrio Constantino[13] en la que le decía que en Roma se tenía mal concepto de él. Se defiende afirmando que no es un mercenario, sino que recibe su paga de la *Propaganda* y que, le ayuden o no, no renegará de la verdadera fe ortodoxa y de la Santa Iglesia Romana. Alude, precisamente, a una redacción griega de esa fe,

---

[8] Es posible que fuera a su paso por la ciudad cuando conociera al cónsul inglés P. Ricaut, al que proporcionó las noticias de la iglesia de Chipre que éste incluye en su obra (cf. infra).

[9] Τηλλυρίδης (1974-75): p. 70-72, nº 13. Sabemos que llegó a Livorno poco después de mediados de octubre porque en ella afirma haber enviado veinte días antes, por vía de Florencia, un pliego de cartas, de cuyo retraso o eventual pérdida se manifiesta sorprendido.

[10] Mt 20, 1-16.

[11] Τηλλυρίδης (1974-75): pp. 62-64, nº 4. Por la presentación que hace Tellyrides del documento, parece que la única fecha que consta, al pie del texto, no es de mano de Maurudes, sino de quien archivó la carta, que es posible que por distracción anotara el año en el que hacía su labor. Su contenido, sin embargo, la sitúa claramente en diciembre de 1675.

[12] Si empezó la cuarentena hacia el 20 de octubre, a comienzos de diciembre ya la habría terminado.

[13] Cf. sobre él Z. N. Tsirpanles (1980): nº 517, pp. 597-599.

quizás la que edito, que le pedirán a Paštrić que explique (ὁ Χριστός μου ἂς τὸ ἠξεύρει τί ἔπαθα διὰ τὴν ἀμώμητον πίστιν καθὼς ἐν ἑλληνίδι διαλέκτῳ πᾶσάν μου τὴν περίοδον συνθεμένην. Καὶ θέλουν σᾶς βάλει νὰ τὴν ἐξηγήσετε). Finalmente, manifiesta su deseo de volver pronto a su provincia y a su grey. Otro documento que edita Tellyrides, sin fecha pero que él se inclina a datar el mismo año, contiene noticias interesantes sobre la iglesia de Chipre[14]. Habla de la autocefalia de la isla, cuya primera metrópolis fue la de Constancia (cf. infra). En su época había cuatro: las de Citio — con los obispados sufragáneos de Amatunte, Neápolis-Némeso, Curio, Léucara y Coilanio —, Cirenea, Pafos y Carpaso. Afirma que fue el emperador León el Sabio quien halló en Citio las reliquias de S. Lázaro de Betania y las llevó a Constantinopla[15]. Finalmente, se defiende de la acusación de uso indebido del título de metropolita con varios ejemplos semejantes: Sicilia, aunque isla, abarca varios arzobispados, el arzobispo de Acrida tiene metropolitas sufragáneos y la Morea comprende varias metrópolis.

En definitiva, podemos afirmar con seguridad que Maurudes fue elegido metropolita de Citio en diciembre de 1674, que apenas permaneció unos meses en su sede, que en octubre de 1675 estaba en Livorno de camino a Roma y que ya nunca regresó a su diócesis[16]. La profesión de fe y las cartas que edito, escritas en Lárnaca, no pueden ser de la Navidad de 1675, como leemos en ellas, sino de 1674, de apenas 15 días después de su elección, y anteriores al pliego del 20 de enero en el que los cónsules, mercaderes y franciscanos de la ciudad le daban su apoyo[17].

En los documentos que edito Cosme se presenta, con variantes, como metropolita de Citio, Amatunte, Némeso y Curio (μητροπολίτης Κιτιέων, Νέας Πόλεως Ἀμαθούντων, Νεμεσοῦ καὶ Κουρέων). Apenas unos años después de su nombramiento, el caballero inglés P. Ricaut, secretario de la embajada de Constantinopla y luego cónsul en Esmirna, ya menciona

---

14 Τηλλυρίδης (1974-75): pp. 72-73, nº 14. Son, sin duda, las mismas informaciones que Maurudes había dado a Ricaut a su paso por Esmirna. No cabe descartar, sin embargo, que la carta esté vinculada a la del 25 de diciembre de 1680, en la que igualmente se defiende de quienes le acusan de usurpar el título de metropolita (cf. infra).

15 Sobre S. Lázaro, cf. *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VIII, Roma 1966, cols. 1135-1152.

16 Noticias suyas posteriores a 1675 en Tsirpanles (1980): 621-624.

17 Quizás pueda deberse el error cronológico a la diferencia de doce días entre el calendario juliano y el gregoriano reformado: un lapso así de tiempo a finales de diciembre supone el paso de un año a otro. Otra posibilidad es que las cartas y la profesión de fe fueran, efectivamente, redactadas a comienzos de 1675, pero que Cosme quisiera darles la significativa fecha de la Navidad pasada, sin darse cuenta del cambio de año. Las cartas cruzadas entre la *Propaganda* y la Congregación para la Doctrina de la Fe en agosto y septiembre de ese año sobre el asunto — cf. infra — y la enviada desde Livorno en noviembre de 1675 demuestran que la elección tuvo que producirse el año anterior.

su nombre como obispo de Citio[18]. Todas las denominaciones del título son de sedes episcopales históricas, que se corresponden con las modernas de Lárnaca (Citio), Limasol (Némeso) y Episkopí (Curio), en la costa meridional de Chipre. Citio y Curio son localidades conocidas ya en la Antigüedad. La primera, antiguo asentamiento fenicio, es famosa, ante todo, como patria de Zenón[19]. Situada en el lugar de la actual Lárnaca, se ha conservado hasta nuestros días como denominación de metrópolis. Probablemente ya desde el s. VII la sede del obispado se había transladado a Κίτι, unos 10 kms. al sur. El renacimiento de la antigua población, ahora bajo el nombre de Lárnaca, comenzó en la segunda mitad del s. XIV. Curio[20], por su parte, fue abandonado como asentamiento también en época medieval en favor de 'Επισκοπή, situada algo más al este. Finalmente, Amatunte quedó desierta en 1191 tras su destrucción por Ricardo Corazón de León de paso hacia Palestina en el viaje de ida de la 3ª cruzada[21], y la sede episcopal se transladó a Némeso o Lémeso (actual Limasol), que recibió el nombre de "Ciudad Nueva" (Νεάπολις)[22]. Así, pues, el título de Cosme comprendía cuatro obispados históricos: de este a oeste, los de Citio, Amatunte, Némeso-Neápolis y Curio. El *Sinecdemo*

---

[18] *The Present State of the Greek and Armenian Churches, anno Christi 1678*, London 1679, p. 94 (*ap.* Hackett [1901]: appendix VIII, pp. 89-95) dice así: «The second diocess governed by its bishop is that of Cetium, or after the vulgar Cyti, hath under its government the city of Limeson, Cilan (Κοιλάνι), Amathunta, and another city anciently a diocess, adjoined to it, called Cyrion; of which place one Cosma was bishop some few years past, a person of good ingenuity and learning, born at Tunis in Africa, his father of Thessalonica, and his mother of Cyprus». Basado en este testimonio, de forma sorprendente Le Quien sólo lo menciona en la sede de Curio (1740: II, col. 1058), pero no en las otras. Siguiéndole, Fedalto (1988: II, pp. 881-882) da como *terminus ante quem* para el obispado de Curio el año de la publicación de la obra de Ricaut y, para el de Citio, el de 1680, fecha de la entrega que Cosme hizo al Colegio de S. Atanasio del *Borgianus Gr.* 2-4 (cf. infra). Estamos en disposición de adelantar y precisar ambos títulos, así como los otros dos (Amatunte y Némeso), ya para el año 1674.

[19] Cf. Oberhummer, «Kition, 1», *RE* XI, 1, Stuttgart 1921, cols. 535-545; Le Quien (1740): II, col. 1058; R. Janin, «Citium», *DHGE*, vol. 12, Paris 1953, cols. 997-998.

[20] Cf. Oberhummer, «Κούριον, Curium» *RE* XI, 2, Stuttgart 1922, cols. 2210-2214; Le Quien (1740): II, col. 1058; R. Janin, «Curium», *DHGE*, vol. 13, Paris 1956, cols. 1114-1115.

[21] Cf. S. Painter, «The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus», en: K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades*, vol. II (ed. R. L. Wolff-H. W. Hazard), Madison-London 1969², pp. 45-85.

[22] Le Quien (1740: II, cols. 1061-1062): «Neapolis ista eadem est ac quae Amathunte vastata, Lemissus nova Nemessusve dicta est, quin etiam Nemosia, quum Amathus Lemissus antiqua vocaretur». Cf. también Hirschfeld, «Amathus, 3», *RE* I, 2, Stuttgart 1894, col. 1752; Fedalto (1988): II, 883; S. Vailhé, «Amathus», *DHGE*, vol. 2, Paris 1914, cols. 982-983.

de Hierocles[23] (ante 535 d.C.) menciona catorce ciudades en la provincia de Chipre, y la *Descriptio* de Jorge de Chipre[24], doce — en ambos casos se incluyen Citio, Amatunte y Curio — bajo la metrópolis de Constancia[25]. La situación es semejante en las *notitiae episcopatuum* que la incluyen — no muchas, por su autocefalia —. Entre ellas sólo se observan algunas diferencias en el número global de las ciudades, pero los diversos listados ofrecen de forma constante las tres mencionadas y, los más recientes, también Némeso o Neápolis[26]. Tras la conquista de la isla por los cruzados, con la progresiva reducción de los antiguos obispados y su sustitución por otros latinos[27], los de Curio, Amatunte y Neápolis-Némeso se unificaron en uno, con sede en Léucara (Λεύκαρα). El título eclesiástico común quedó fijado así: ἐπίσκοπος Ἀμαθοῦντος καὶ πρόεδρος Λεμεσοῦ καὶ Κουρέων. Tras la conquista turca de Chipre en 1571 parece que durante un tiempo la organización eclesial fue fluctuante, con el resurgimiento y desaparición de sedes por motivos coyunturales o de conveniencia, si bien en conjunto la renacida Iglesia griega no recuperó los antiguos obispados altomedievales y se tuvo que conformar con las cuatro diócesis dejadas por los latinos — Nicosia, Pafos, Limasol y Cerinea[28]. La triple sede de Curio, Amatunte y Némeso se unió a la de Citio, dando origen a la metrópolis que años después ocuparía Maurudes[29].

Tras la reforma católica de Trento, la Iglesia romana inauguró un periodo expansivo misional por toda Europa, en un intento por recuperar los territorios ganados por las diversas reformas protestantes. Hacia Oriente esta expansión se materializó en los intentos de unión con las di-

---

[23] Cf. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatuum. Accedunt et Nili Daxapatrii Notitia Patriarchatuum*, Berlin 1866 (reimpr. 1967); E. Honigmann, *Le Synekdèmos d'Hiéroclès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, Bruxelles 1939.

[24] Editada por G. Parthey, *o.c.*, unida a la *notitia* de Basilio el armenio (nº 1). Posteriormente la editó también H. Gelzer, *Georgii cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, Teubner, 1890, pp. 28-56.

[25] Constancia es el nombre que recibió Salamina tras ser destruida por un terremoto y reconstruida por Constantino o su hijo Constancio, cf. R. Janin, «Constantia 2», *DHGE* XIII, cols. 586-587. En la carta extractada de noviembre de 1675 Cosme afirma que en tiempo de S. Epifanio (315-402), obispo de Salamina, había en la isla 32 obispados, que quedaron reducidos a dieciséis y cuatro metrópolis en tiempo de Justiniano.

[26] J. Darrouzes, *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, nº 3 (1ª mitad del s. IX) y nº 10, ap. 1 (ca. s. XII), y la τάξις de Nilo Doxopatrio (a. 1143), en G. Parthey, *o.c.*, pp. 265-308.

[27] Sobre la situación de la Iglesia durante la latinocracia cf. Hackett (1901): 59ss y 467ss.; Hill (1972): III, 1041-1104, cap. XVI «The two Churches 1220-1571».

[28] J. Janin, «Chypre», *DHGE* XII, cols. 791-820; Hill (1972): IV, 305-400, cap. VIII «The Church under the Turks».

[29] Κ. Π. Κύρρης, «Κιτίου μητρόπολις», *ΘΗΕ*, vol. 7, Ἀθῆναι 1965, cols. 591-598; «Κουρίου μητρόπολις», *ibid.*, cols. 940-943.

versas Iglesias apostólicas, tanto diofisitas — griegos, georgianos, caldeos — como monofisitas — coptos, etíopes, armenios y sirio-jacobitas[30]. En el caso griego, el pontificado de Gregorio XIII (1572-1585) fue especialmente activo, con la fundación de la "Congregación para la reforma de los griegos" (1573), la erección del Colegio de S. Atanasio (1576), la edición de los primeros textos religiosos griegos en la imprenta vaticana[31] y el diálogo con el patriarca Jeremías II Trano para la adopción del calendario reformado[32]. Entre los primeros textos editados estuvieron las *Actas del Concilio de Florencia*, por Mateo Devarís (1577)[33], y un florilegio de preceptos ascéticos de S. Basilio Magno para uso de monjes griegos (1578)[34]. De poco después es la *Professio orthodoxae fidei a Graecis facienda* (1582), impresa por orden del papa en la imprenta de Francesco Zanetti, como las dos obras anteriores[35]. Legrand la califica de "folleto rarísimo" y señala su presencia en el *Vat. Lat.* 5527[36]. Ninguno de los complementos de su *Bibliografía* menciona la existencia de más ejemplares en otras bibliotecas[37], tan sólo Tsirpanles menciona uno en el Archivo

---

[30] V. Buri, «L'unione della chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII», *OC* 23 (1931) 105-264; G. Beltrami, «La chiesa caldea nel secolo dell'unione», *OC* 29 (1933) 1-283; G. Levi della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano 1948 [ST 143]; M. Lacko, *Unio Užhorodensis ruthenorum carpaticorum cum ecclesia catholica*, Roma 1955 [OCA 143]; S. Polčin, *Une tentative d'union au XVIe siècle: la mission religieuse du pere Antoine Possevin S.J. en Moscovie (1581-1582)*, Roma 1957 [OCA 150]; O. Halecki (1958).

[31] Sobre el establecimiento de la imprenta y sus primeros pasos, cf. V. Peri, *Ricerche sull'*Editio princeps *degli atti greci del Concilio di Firenze*, Città del Vaticano 1975 [ST 275].

[32] Cf. G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, II4: Patriarch Ieremias II, *OC* 25 (1932) 225-248; V. Peri, *Due date, un'unica Pasqua*, Milano 1967.

[33] Cf. Peri, *Ricerche...*; Legrand (1962): II, nº 156.

[34] Legrand (1962): II, nº 160.

[35] Legrand (1962): IV, nº 761; reimpr. de 1671 en Legrand (1963): V, nº 142.

[36] La documentación del códice, toda ella relativa al Colegio de S. Atanasio, fue analizada, y algunos documentos editados, por V. Peri, «Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma», *Aevum* 44 (1970) 1-71.

[37] He consultado: M. I. Μανούσακας, «Προσθῆκαι καὶ συμπληρώσεις εἰς τὴν Ἑλληνικὴν Βιβλιογραφίαν τοῦ É. Legrand (συμβολὴ πρώτη)», *EMA* 7 (1957) 34-83; Γ. Σ. Πλουμίδης, «Τὰ ἐν Παδούῃ παλαιὰ ἑλληνικὰ βιβλία (Biblioteca Universitaria - Biblioteca Civica). Μετὰ προσθηκῶν εἰς τὰς Βιβλιογραφίας É. Legrand καὶ Δ. Γκίνη-Β. Μέξα», *Θησαυρίσματα* 5 (1968) 204-248; Idem, «Τὰ παλαιὰ ἑλληνικὰ βιβλία τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας. Μετὰ προσθηκῶν εἰς τὰς Βιβλιογραφίας É. Legrand καὶ Δ. Γκίνη-Β. Μέξα», *Θησαυρίσματα* 6 (1969) 120-156; Γ. Λάδα - Α. Χατζηδήμου, *Προσθῆκες, διορθώσεις καὶ συμπληρώσεις στὴν Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία τοῦ É. Legrand*, Ἀθῆνα 1976. Manúsacas menciona el expurgo que el P. Cirilo Korolevskij hizo de los impresos griegos en la Biblioteca Vaticana, que la muerte le impidió publicar. La lista comprendía 37 adiciones a la *Bibliografía* de Legrand entre 1546 y 1752. Con la cordialidad que le caracteriza, el prof. P. Canart me informa de que no vio la luz ni se halla entre los papeles de eruditos conservados en la BAV, a la vez que me proporciona una veintena de signaturas con *professiones fidei* en diversos idiomas compren-

Vaticano[38]. Dada su rareza, incluyo aquí una edición de la versión griega del texto (doc. nº 4 infra) para su cotejo con la posterior de Urbano VIII (doc. nº 4 supra) y con la enviada por Cosme Maurudes (doc. nº 3).

Legrand afirma que el folleto fue impreso como guía para la profesión de fe de los alumnos del Colegio de S. Atanasio. Anteriormente ésta se hacía de acuerdo con la bula de Pio IV del 13 de noviembre de 1564[39]. También se empleaba en el caso de los prelados griegos a los que, llegados a Roma en misión apostólica o política, se les pedía una profesión de fe[40]. Son años, además, de controversias doctrinales y misionales entre las Iglesias reformadas y la romana, en las que cada una buscaba dejar asentadas con claridad sus posiciones doctrinales, en especial en sus relaciones con la Gran Iglesia de Constantinopla. En 1582 los teólogos luteranos de Wittemberg editaron la *Confessio fidei* del patriarca Genadio[41]; en 1583 fueron publicados, en traducción griega de Mateo Devarís, los cánones y dogmas del concilio de Trento[42], y en 1584, los escritos cruzados de 1576 a 1581 entre los teólogos luteranos de Tübingen y el patriarca Jeremías II sobre la *Confessio Augustana*[43]. A diferencia del

---

didas entre los años 1556 y 1678. Una vez más, desde estas líneas le agradezco sinceramente su amabilidad y atención.

[38] ASVat, Missioni, nº 78 (Tsirpanles [1980]: p. 102, n. 4). He podido hallar otro ejemplar en el Archivo Vaticano, Fondo Borghese, s. III, leg. 124 d, ff. 22-27, sobre el que hago la edición.

[39] De la misma fecha son dos versiones de profesiones de fe, una destinada a los profesores de escuelas, facultades y cátedras, otra para los promovidos a beneficios y dignidades eclesiásticas. Cf. *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio, auspicante... Francisco Gaude*, tomus VII (a Pio IV [an. MDLIX] ad Pium V [an. MDLXVII]), Augustae Taurinorum, 1861, nºs 105 y 106, pp. 323-329.

[40] Fue, por ejemplo, el texto que firmaron, durante su estancia en Roma a finales de 1595 y comienzos de 1596, los obispos Pociej y Terlecki en representación de la jerarquía rutena, cf. A. M. Ammann, «Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki im Rom im Dezember und Januar 1595-1596», *OCP* 11 (1945) [103-140], p. 131. Un resumen de su contenido en Halecki (1958): 330-331. Sin embargo, no era la única fórmula existente, había otra redactada por el jesuita d'Eliano que posteriormente sirvió de base a la de Urbano VIII. Amman se remite a la tesis doctoral inédita, leída en el Pontificio Istituto Orientale, de K. Kamber, *Formulae professionis fidei Orientalibus ad Ecclesiam catholicam rediturís a Sancta Sede praescriptae* (Roma 1931), que no he podido consultar. Cf. también K. G. Werner, *Die* professiones fidei *der Päpste. Eine kirchenrechtliche Untersuchung*, Roma 1896.

[41] Legrand (1962): IV, nº 767; 2ª edición en 1583 (*ibid.*, nº 774).

[42] Legrand (1962): II, nº 168.

[43] Legrand (1962): II, nº 171. Sobre el diálogo entre la Reforma luterana y Constantinopla puede consultarse los siguientes títulos: con carácter general, X. Παπαδόπουλος, «Σχέσεις ὀρθοδόξων καὶ διαμαρτυρομένων ἀπὸ Ἱερεμίου Β΄ μέχρι Κυρίλλου Λουκάρεως», *Νέα Σιών* 18 (1926) 65-81; 129-144; 193-209; 356-371; 401-416; I. Καρμίρης, *Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, Ἀθήνα 1937; E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung*

diálogo luterano-ortodoxo, que se cerró sin resultados, el acercamiento entre Roma y los rutenos de la Confederación polaco-lituana fructificó en la unión de Brest de 1596[44]. El texto que edito comprende tres apartados, de desigual extensión. El primero recoge el símbolo niceno-constantinopolitano[45], con la adición del *Filioque*; el segundo está dedicado a cuestiones doctrinales controvertidas entre las Iglesias griega y latina, tal como habían quedado fijadas en el concilio de Florencia (procesión del Espíritu Santo, comunión con pan ácimo o fermentado, el purgatorio, el primado romano), y el tercero, a las diferencias con la reforma protestante, tal como habían quedado establecidas en Trento (las tradiciones de la Iglesia, la interpretación de la Escritura, los siete sacramentos, la doctrina del pecado original y la justificación, la presencia real de Cristo en la Eucaristía, el culto de las imágenes, el poder de las indulgencias y la obediencia a la Iglesia romana y al papa).

La *Professio* de Gregorio XIII estuvo vigente varias décadas, hasta que Urbano VIII (1623-1644) mandó redactar una nueva, más extensa y con una distribución algo diferente de su contenido, que salió en 1634 de las prensas de la *Propaganda*[46]. Sobre un ejemplar de la reimpresión de

---

von der Reformation bis zur Gegenwart, München 1952; G. Hering, «Orthodoxie und Protestantismus», *JÖByz* 31 (1981) [Akten der XVI Int. Byzantinistenkongr.], I/2, 823-874; sobre los primeros contactos en tiempos de Lutero y Melanchthon, cf. E. Benz, *Wittemberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg 1949 (reimpr. München 1971); sobre el intercambio epistolar entre Tübingen y Constantinopla, G. E. Zachariades, *Tübingen und Konstantinopel. Martin Krusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, Göttingen 1941; W. J. Jorgenson, *The* Augustana Graeca *and the Correspondance between the Tübingen Lutherans and Patriarch Jeremias. Scripture and Tradition in Theological Methodology*, Boston 1979; Z. N. Tsirpanles, *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondance with the Lutherans (1573-1582)*, N. York 1982; J. J. Zoppi, «The Correspondence of 1573-1581 between the Lutheran Theologians at Tübingen and the Eastern Orthodox Patriarchate at Constantinople, and the Dispute concerning Sacred Tradition», *Patristic and Byzantine Review* 4 (1985) 175-195; 5 (1986) 5-18, 138-146, 207-221; D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986.

[44] Halecki (1958); G. Podskalsky, «Die Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17 Jahrhundert», *OCP* 61 (1995) 555-570.

[45] Desde el punto de vista filológico, la mejor edición del texto es la de G. L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967, con indicación de las ediciones de las versiones conservadas y testimonios — mayoritariamente en las ACO —. Para la historia de ambos concilios y la exegesis y comentario teológico del texto, cf. I. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno*, Madrid 1947; A.-M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965; E. Boularand, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, seconde partie: la «foi» de Nicée, Paris 1972; R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996.

[46] Legrand (1963): V, nº 60; cf. Tsirpanles, «I libri greci...», p. 214.

1671[47] estampó Maurudes su firma el 25 de agosto de 1680 (doc. nº 4 supra), después de que el Santo Oficio diera por insuficiente, cinco años antes, la redacción de Lárnaca de 1674, por algunas lagunas y discordancias respecto del modelo oficial. La nueva Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, más completa y detallada, es también producto de las circunstancias históricas. En 1629 había aparecido la *Confessio fidei*[48] de Cirilo Lúcaris en versión latina[49], pronto traducida al francés[50] — si es que no circuló antes en esta lengua —, inglés[51] y griego-latín[52], provocando el entusiasmo del mundo reformado calvinista y la oposición del católico. Juan Mateo Cariófilo, arzobispo de Iconio, fue el encargado de redactar una primera refutación católica en lengua latina[53], que inmediatamente fue traducida al griego moderno y clásico[54]. La condena de la Iglesia griega aún tardó en llegar, no se produjo hasta la muerte de Lúcaris, con las censuras sinodales de los patriarcas Cirilo Contarís en 1638 y Partenio I en 1642[55] y, posteriormente, de los sínodos de Constantinopla y Jerusalén de 1672, si bien las ideas calvinistas siguieron encontrando adeptos como el abad Jeroteo de Cefalonia, que en 1648 publicó en Leiden una traducción al griego moderno de la confesión de fe de las iglesias reformadas[56]. Años después aparecieron las *Confessiones* de Metrófanes Critópulo (1661)[57], estrecho colaborador de Lúcaris en Constantinopla y posterior patriarca de Alejandría, Pedro Mogila (1666), metropolita de Kiev[58], y Dositeo de Jerusalén[59]. Es decir, la *Confessio* de Lúcaris

47 Legrand (1963): II, nº 496. Tampoco en este caso he hallado ninguna referencia a otro ejemplar o edición en los complementos a la *Bibliografía* de Legrand antes citados.

48 Sobre su gestación, autenticidad y consecuencias, cf. G. Hering, *Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο καὶ Εὐρωπαϊκὴ Πολιτική 1620-1638*, Atenas 1992 (traducción aumentada y corregida del original alemán, Wiesbaden 1968), pp. 212-246 («Ἡ μεταρρύθμιση τοῦ Δόγματος· ὁ Καλβινισμὸς ὡς Ὀρθοδοξία»); cf. también M. Candal, «La "Confesión de fe" calvinista de Cirilo Lúcaris», *Miscelánea Comillas* 34/35 (1960) 239-272; G. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch. The Life of Cyril Lucaris (1572-1638), Patriarch of Constantinople*, London 1961 (versión griega, Atenas 1954).

49 Legrand (1963): I, nº 189.

50 Legrand (1963): I, nᵒˢ 191-193.

51 Legrand (1963): I, nº 195.

52 Legrand (1963): I, nº 225.

53 Legrand (1963): I, nº 209, año 1631.

54 Legrand (1963): I, nᵒˢ 216 y 217, año 1632.

55 Legrand (1963): II, nº 372: edición de 1645 de la *Confessio* con ambas censuras. La de Partenio había aparecido en Iaşi (Moldavia) en 1642 (Legrand 1963: III, nº 708) y fue reeditada en París al año siguiente (Legrand 1963: I, nº 337).

56 Legrand (1632): II, nº 392; sobre el editor, cf. K. Rozemond, *Archimandrite Hierotheos Abbatios 1599-1664*, Leiden 1966.

57 Legrand (1963): II, nº 442; cf. sobre él Podskalsky (1988): 219-229.

58 Legrand (1963): II, nº 474; cf. sobre él Podskalsky (1988): 229-236.

obligó a la Iglesia griega a pronunciarse sobre la reforma protestante en su versión calvinista de forma más solemne que lo había hecho Jeremías II en su correspondencia con los teólogos luteranos, a la vez que aprovechaba para distanciarse de los sentimientos filocatólicos que habían mostrado algunos de sus más conspicuos representantes en las décadas anteriores, así como para intentar poner orden doctrinal y terminológico en una teología, la ortodoxa, profundamente influida desde Occidente. Fue en este ambiente de enfrentamiento doctrinal entre calvinistas y católicos para atraer a sus posturas a la Iglesia griega en el que tuvo su origen la nueva redacción de la *Professio* mandada hacer por Urbano VIII, la cual, al mencionar de forma explícita los siete primeros concilios ecuménicos que la Iglesia griega compartía con la romana, intentaba reforzar los lazos históricos que las unían frente a las iglesias surgidas de la reforma protestante.

Cuando la profesión de fe redactada por Maurudes en Lárnaca en 1674 llegó al Santo Oficio remitida desde la *Propaganda*[60], éste constató algunas lagunas y discrepancias respecto del modelo canónico, por lo que no dio el documento por válido e instó a aquélla a que enviara el formulario oficial[61]. La ocasión propicia para ello se demoró aún cinco años, hasta el paso de Maurudes por Roma en el verano de 1680. Entre el 7 de julio y el 22 de agosto están fechadas cinco cartas suyas a Paštrić que editó Tellyrides[62], dos de las cuales contienen alguna noticia de interés. En la del 9 de agosto afirma que en Ancona hay barcos listos para zarpar a Ragusa o Durazzo y que tiene prisa por partir, y habla de una "cofessione generale" (σὺν τῇ γενικῇ ... ἐξομολογήσει) que está preparado para hacer, en alusión, creo, a la que firmó quince días después. En la del 22 de agosto se disculpa de no haber podido acudir a la cita que tenía con él, por hallarse ocupado con un libro, probablemente uno de los tres cuya edición solicitó a la *Propaganda* (cf. infra). Tres días después, el 25 de agosto, finalmente estampó su firma en un ejemplar de la profesión canónica de fe de Urbano VIII en el palacio del cardenal Altieri[63], que días antes había sido comisionado por el Santo Oficio para tomarle ju-

[59] Legrand (1963): II, nº 563; cf. sobre él Podskalsky (1988): 282-294. Sobre la influencia foránea en las distintas confesiones ortodoxas de este siglo, cf. I. N. Καρμιρης, *Ἑτερόδοξοι ἐπιδράσεις ἐπὶ τὰς ὁμολογίας τοῦ ιζ´ αἰῶνος*, Jerusalén 1949.

[60] Con escrito de remisión de fecha 26 de agosto de 1675: ACDF, St. St. QQ 2-i, f. 279.

[61] ACDF, St. St. QQ 2-i, ff. 297-298: la respuesta tiene fecha del 12 de septiembre.

[62] Τηλλυρίδης (1974-75): p. 67, nº 9 (carta de cortesía, 7 de julio); p. 62, nº 3 (también de cortesía, 10 de julio); pp. 67-68, nº 10 (le pide información sobre un sacerdote de Maina llamado Mateo, 18 de julio); p. 65, nº 6 (9 de agosto); p. 67, nº 8 (22 de agosto).

[63] Paluzzo Altieri (1623-1698), cardenal (1666), arzobispo de Ravenna, camarlengo de la S. Iglesia (1671), secretario de breves, prefecto de la *Propaganda*. Cf. A. Stella, «Altieri. Paluzzo», *DBI*, vol. 2, Roma 1960, pp. 561-564.

ramento. La nueva profesión, como ya he dicho, es más completa que la de Gregorio XIII. Si en ésta los únicos concilios citados son los de Florencia — el de la unión — y Trento — el de la reforma católica —, en la de Urbano VIII se repasan los ocho primeros sínodos ecuménicos hasta el IV de Constantinopla (869)[64], de cada uno de los cuales se menciona, de forma breve, la esencia del debate doctrinal y la condena de los oponentes a las decisiones aprobadas. De los concilios de Florencia y Trento el texto destaca los mismos puntos doctrinales que la *Professio* de Gregorio XIII, si bien varían el orden y la redacción.

Junto a la primera profesión de fe, Maurudes envió sendas cartas a los cardenales de la *Propaganda* (doc. nº 1) y al papa Clemente X (1670-1676) (doc. nº 2)[65]. En la primera, tras aludir a los sufrimientos pasados en su labor pastoral — para cuya relación se remite al testimonio de los franciscanos capuchinos y observantes[66] —, informa a los cardenales de su nombramiento para la metrópolis de Némeso con ayuda de Balthazar Sauvan, tras pagar a las autoridades turcas, como era costumbre, una elevada suma de dinero. Cosme se encomienda a la protección de la Congregación, cuya ayuda pide, en primer lugar, para alcanzar la confirmación de su nombramiento y la gracia del jubileo, y en segundo, para obtener una limosna que alivie su deuda de 3500 reales. La carta al papa la comienza subrayando su labor pastoral en la difusión de la fe en Libia, Egipto, Fenicia, Grecia y las Cíclades, y su recurso a la Iglesia romana en las tribulaciones que le ha tocado vivir. Informa luego de la situación en la que se encuentra la iglesia de Chipre. Tras 33 años en el cargo, el arzobispo Nicéforo[67] había sido expulsado por Hilarión Cigala, alumno

[64] Aceptado sólo por la Iglesia latina. En él se condenó a Focio.

[65] Una tercera carta de la misma fecha, enviada a Luis XIV de Francia, fue publicada por Legrand (1963: V, 402-404) y, posteriormente, por Filippou (1930: I, 67-68).

[66] Sobre la labor de los franciscanos en Chipre, cf. Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, t. III, Roma 1873, pp. 209-210; Ignazio da Seggiano, *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, Roma 1962 [OCA 163], pp. 110-111 et passim; G. Matteucci, «La Grecia, le sue Isole e Cipro», en: J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, 350 anni a servizio delle Missioni (1622-1972), vol. I/2: 1622-1700, Rom - Freiburg - Wien 1971 [cap. XII], pp. 348-350; Ch. A. Frazee, *Catholics and the Sultans. The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, London 1983, pp. 111-114, 123.

[67] Nicéforo había sido el promotor del sínodo de la iglesia local, celebrado en 1668, que condenó las ideas calvinistas, cf. Λ. Φιλίππου, «Ἡ κατὰ τῶν καλβινιστῶν Κυπριακὴ σύνοδος τοῦ 1668», *Ἀπόστολος Βαρνάβας* 1 (1929) 13-19; 31-35. El propio Cigala redactó un resumen de las decisiones del sínodo y lo envió a los capuchinos de Lárnaca, cuya traducción latina fue publicada un año después por A. Arnauld-P. Nicole, *La perpétuité de la Foy de l'église catholique touchant l'Eucharistie*, vol. I, Paris 1669, pp. 85-86. Filippou opina que las decisiones del sínodo no pueden ser consideradas como heterodoxas desde el punto de vista griego, pero otros autores perciben en ellas elementos latinizantes; cf. sobre la discusión Hill (1973): IV, 387-389. En 1672 Nicéforo se enfrentó al patriarcado ecuménico

como él del Colegio Griego, al que califica de "enemigo de la verdad"[68]. Él, por su parte, había sido nombrado para la sede de Németo y Curio

por mantener la comunión con Partenio IV, que había sido depuesto el año anterior (llegó a ser patriarca de Constantinopla hasta en cinco ocasiones entre 1657 y 1685), pero solicitó perdón y lo obtuvo, y por carta patriarcal de diciembre de 1672 fue repuesto en el arzobispado, cf. Hackett (1901): 213.

[68] En carta de septiembre de 1678 a Domenico Ottolini, rector del Colegio de S. Atanasio (Legrand 1963: III, 322-329), Nicolás Bubulis niega categóricamente que Cigala hubiera usurpado el arzobispado, antes bien, Nicéforo habría renunciado a él voluntariamente por cuestión de edad. Hilarión y Demetrio (cf. supra) eran hijos de Mateo Cigala (cf. sobre él Kyrres [1968]: pp. 208-209, nº 22), buen ejemplo en esta época de ambigüedad confesional (prestó servicios a la Iglesia de Chipre, matriculó a sus hijos en el Colegio de Roma y mantuvo contactos con destacados calvinistas). Kyrres acepta la noticia recogida por Legrand (1963: III, p. 313, n. 2) de Charles Patin (*Lyceum Patavinum*, Padova 1682, p. 58) sobre el origen italiano (de Mesina y Génova) de la familia y la vincula con el agá de los jenízaros y posterior *kapudán pachá* de la flota turca a finales del s. XVI Scipion Cigala (cf. V. J. Parry, «Čighāla-Zāde Yūsuf Sinān Pasha», *EI²* II, Leyde-Paris 1965, pp. 34-35; G. Benzoni, «Cicala, Scipione», *DBI*, vol. 25, Roma 1981, s.v.) Hilarión Cigala es también buen ejemplo de personalidad eclesiástica de frontera, cf. Παπαδόπουλος (1928): 116ss; Kyrres (1968): pp. 211-213, nº 25; Tsirpanles (1980): 529-531, nº 419; Τηλλυρίδης (1974-1975) anunció la redacción de una tesis sobre él, que ignoro si llegó a hacerse. Ricaut (*ap.* Hackett 1901: appendix VIII) dice de él: «The archbishop of this island in this year 1678 is named Hilarion, and sirnamed Cicala, created and promoted to his dignity in the year 1674, a learned man and well skilled in the Greek and Latin tongues». La valoración de sus posiciones doctrinales difiere según autores. Por parte latina, P. P. Rodotà (*Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Roma 1758-1763 [reimpr. Cosenza 1986], III, 209-210) lo llama "prevaricador y rebelde" de la Iglesia latina, si bien atribuye su actuación «all'innata brama di avanzare la sua condizione, non al dispregio dell'autorità pontificia»; Le Quien (1740: II, cols 1055-1056) afirma que ayudó al patriarca Nectario de Jerusalén a redactar su tratado *Contra el primado del papa*, proporcionándole traducciones de pasajes de los padres occidentales; Legrand (1963: III, 318-338), que reproduce diversos testimonios coetáneos en favor de su catolicidad, lo caracteriza como "ambiguo" y se conforma con la opinión de Rodotà. Entre los griegos, Papadopoulos (1929: 55) afirma que predicó la doctrina de los latinos en Quíos y Esmirna, y Sathas, que estaba en connivencia con ellos, pero Filippou (1930: I, 43-66) lo considera, además de uno de los sabios más destacados de su época, un verdadero ortodoxo, en demostración de lo cual reproduce sus profesiones de fe de 1666 y 1670 cuando fue nombrado "μέγας θεολόγος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ ἐξάρχων καὶ ἐπιθεωρητὴς τῶν ἁπανταχοῦ διδασκάλων" por los patriarcas Partenio IV y Metodio III, conservadas en un manuscrito del monasterio atonita de los Iberos y editadas en 1920 por Joaquín Iberita (« Ἱλαρίωνος Κιγάλα ὁμολογία πίστεως καὶ κεφάλαιά τινα τῆς ἐν Λευκωσίᾳ τῆς Κύπρου Συνόδου 1668», *Γρηγόριος ο Παλαμᾶς* 4 [1920] 581-589), si bien luego modifica algo su valoración y lo considera "moderado... y por encima de las pasiones y del fanatismo de mente estrecha que caracterizaba a sus contemporáneos"; Hill (1972: IV, 384-391) analiza todos los testimonios anteriores y concluye que profesaba una estricta adhesión a la Iglesia griega, pero procurando suavizar el camino para la Unión, lo que le hizo chocar con la oposición de los extremistas de ambos bandos; Kyrres defiende una evolución en su personalidad, desde una posición enraizada en la fe y cultura latinas, a otra de renacimiento y fortalecimiento de las tradiciones y doctrinas orientales; Tsirpanles se limita a reproducir la afirmación que hace Bubulis en la carta mencionada de que en Italia era visto por los griegos como católico, y en Grecia, como cismático por los lati-

por renuncia de su antecesor en el cargo, con la aprobación del clero y feligresía. Cigala había querido poner en ella a otros "cismáticos", si bien el apoyo del cónsul francés y el concurso de los capuchinos y observantes de Lárnaca, amén de una suma de dinero no pequeña, habían conseguido finalmente su consagración con el voto y la aprobación de los metropolitas y obispos del anterior arzobispo Nicéforo[69]. Cosme solicita al papa la confirmación de su nombramiento, la gracia del jubileo para sí y su pueblo y clero, y una ayuda para aliviar su deuda económica, asegurando que, una vez saldada, en el futuro se mantendría con sus propios ingresos. No tengo noticia de que el papa llegara a otorgar la ayuda, más bien parece poco probable si tenemos en cuenta que Cosme había abandonado la isla y ya no volvería a ella. El enfrentamiento con Cigala y, quizás, la oposición de parte del clero de su diócesis — aunque Maurudes afirma que fue bien recibido — dificultaban enormemente su posición. Tras una estancia en Eubea[70] y un nuevo viaje a Túnez, en verano de 1680, como hemos visto, estaba otra vez en Roma, en donde firmó la profesión de fe según el texto de Urbano VIII y solicitó a la *Propaganda* la edición de tres libros suyos de contenido teológico y moral[71]. Pronto abandonó de nuevo la ciudad y, tras una estancia de unos meses en África[72], se transladó a los confines de Albania y Montenegro, en donde

nos. Cuando Bubulis afirma que «hora vien accusato da cualque vescovo malcontento e fuggiasco», es posible que se refiriera a Maurudes.

69 En el texto se lee, como fecha de la consagración, el 1 de diciembre (τῇ αῃ Δεκεμβρίου), lo que no concuerda con el 11 que da la carta de Livorno. Es posible que se olvidara de poner la decena (ιαῃ).

70 Así lo testimonia una carta suya a "Nicodemo tesalio" escrita desde Euripo a Atenas el 23 de agosto de 1676, cf. Τηλλυρίδης (1974-75): p. 66, nº 7.

71 Tsirpanles (1980): 621. Durante su estancia regaló al Colegio de la *Propaganda* el *Borgianus Gr.* 2-4, un códice cartáceo que reúne tres volúmenes, encuadernados en el s. XVI, que contienen una cadena de comentarios a los Salmos y al Cantar de los Cantares; cf. *Codices Graeci Chisiani et Borgiani*, recens. P. Franchi de' Cavalieri, Romae 1927, pp. 114-116; J. Darrouzès, «Évêques inconnus o peu connus de Chypre», *BZ* 44 (1951) [97-104], p. 103.

72 Desde Trípoli envió una carta a Paštrić el 25 de diciembre de 1680 (Τηλλυρίδης [1974-75]: pp. 68-69, nº 11) en la que nuevamente justifica el empleo que hace del título de metropolita: el obispado de Citio se convirtió en metrópolis cuando León el Sabio transladó a Constantinopla los restos de S. Lázaro, y se le sometieron las sedes de Némeso, Amatunte, Curio y Léucara. Asegura que firma tal como fue consagrado y entronizado, y como lo hacían sus predecesores, y pone por testigo al obispo Leoncio de Cirenea, que estuvo en su consagración (cf. supra) y ahora estaba en Roma. Su actividad apostólica en África queda testimoniada por la circular de Partenio I de Alejandría, de mayo de 1681, a los cristianos de la Pentápolis de Trípoli de Berbería contra él por latinofrenia. En ella afirma que, tras haber llegado al obispado de Némeso, apostató de la Iglesia oriental y recorría las provincias de su patriarcado sin su permiso (texto extractado en Φιριππίδου [1933]: pp. 164-165, nº 7; completo en Τηλλυρίδης [1976]: 83-85).

ocupó diversos cargos eclesiales hasta su muerte en enero de 1702 como metropolita de Dirraquio[73].

Fac. de Filología A-35
28040 MADRID (España)
floris@filol.ucm.es

José M. Floristán Imízcoz

SUMMARY

The author of this paper publishes for the first time the profession of faith of Kosmas Maurudes, archbishop of Citium (Cyprus). In addition to this, he publishes his letters to pope Clement X and the Congregation *De Propaganda Fide*. The three documents are from Christmas 1674. He also publishes and discusses two models of a profession of faith from the late XVI and early XVII centuries, namely those of pope Gregory XIII (1582) and pope Urbane VIII (1634), both intended for Greeks and other oriental non-catholic Churches.

BIBLIOGRAFÍA

Fedalto, G. (1988), *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, I-II, Padova.

Φιλίππου, Λ. (1930), *Τα ἑλληνικὰ γράμματα ἐν Κύπρῳ κατὰ τὴν περίοδον τῆς Τουρκοκρατίας (1571-1878)*, vols. I-II, Λευκωσία.

Φιριππίδου, Ν. Σ. (1933), «Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία Τύνιδος. Συλλογὴ ἐγγράφων καὶ πληροφοριῶν 1627-1900», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 32, 161-192.

Hackett, J. (1901), *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, N. York 1901 (reimpr. 1972) [Versión griega ampliada: J. Hackett-C. I. Papaioannou, *Ἱστορία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας Κύπρου*, 3 vols., Πειραιεύς, 1923-1932].

Halecki, O. (1958), *From Florence to Brest (1439-1596)*, en: *Sacrum Poloniae Millennium*, Romae, pp. 13-444.

Hering. G. (1992), *Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ Εὐρωπαϊκὴ πολιτική 1620-1638* [orig. alemán Wiesbaden 1968], Ἀθῆναι.

Hill, G. (1972), *A History of Cyprus*, vols. I-IV, Cambridge.

Hofmann, G. (1931), «Byzantinische Bischöfe und Rom. Kleine Hinweise auf Quellenschriften des XVI. Jahrhunderts», *OC* 22, 132-154.

Kyrres, K. N. (1968), «Cypriote Scholars in Venice in the XVI and XVII Centuries with some notes on the Cypriote Community in Venice and the other Cypriote Scholars who lived in Rome and the rest of Italy in the same period», *Berl. Byz. Arb.* 40, 183-272.

Laurent, V. (1948), «Les fastes épiscopaux de l'église de Chypre», *REB* 6, 153-166.

[73] Tsirpanles (1980): 621ss.

Legrand, E. (1962, reimpr.), *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, vols. I-IV, Paris.

Legrand, E. (1963, reimpr.), *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, Bruxelles (original Paris 1894-1903).

Le Quien, M. (1740), *Oriens christianus*, I-III, Parisiis (reimpr. Graz 1958).

Παπαδόπουλος, Χ. (1912), «Κοσμᾶς Μαυρουδῆς μητροπολίτης Κιτίου, ἐπίτροπος Ἀχριδῶν, μητροπολίτης Δυρραχίου (15 Ἰουλίου 1643-15 Ἰανουαρίου 1702)», *Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ* (Λάρνακος) 2, 203-208; 257-259; 273-277.

—— (1928), « Ἐσωτερικὴ κατάστασις τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου κατὰ τὸν ιστ΄ αἰῶνα», *Θεολογία* 6, 97-129.

—— (1929), *Ἡ ἐκκλησία Κύπρου ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1571-1878)*, Ἀθῆναι.

Podskalsky, G. (1988), *Griechische Theologie in der Zeit det Türkenherrschaft*, München.

Τηλλυρίδης, Α. (1974-1975), «Κοσμᾶς Μαυρουδῆς, μητροπολίτης Κιτίου (15 Ἰουλίου 1643-15 Ἰανουαρίου 1702)», *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 38-39, pp. 53-75.

—— (1976), «Additions on Cosmas Mauroudes, bishop of Kition», *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 40, 77-85.

DOC. Nº 1

[ACDF, St. St. QQ 2-i, ff. 280r/v, 285v. Carta de Cosme Maurudes a los cardenales de la Congregación *de Propaganda Fide*. Lárnaca, 25 de diciembre de 1674. Versión latina ff. 293r/v]

f. 280r Ἐξοχώτατοι ἐκλαμπρότατοι καὶ πανaιδεσιμώτατοι τῆς | ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ῥωμαϊκῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας | καρδινάλιοι τῆς Ἱερᾶς Συνάξεως τῆς Προπαγάνδας, | προστάται μου, ἀρ[ρ]ωγοὶ καὶ ἀντιλήπτορες, τὴν ὀφειλομένην | αἰδῶ καὶ προσήκουσαν μετάνοιαν ποιῶν | τὰ ἅγια κράσπεδα ὑμῶν | εὐλαβῶς περιπτύσσομαι.|

Οὐχ ἅπαξ καὶ δίς, ἀλλὰ πολλάκις χρεωστικῶς γράφων οὐκ ἠμέλησα,| σεβασμιώτατοι κύριοι, πολλοὺς τόπους ἀμείψας καὶ ἱστορήσας, τὸν ὑγιᾶ | τῆς ἀληθείας λόγον ἀδιαλείπτως κηρύξας καὶ πόλλ᾿ ὑπομείνας ὑπὲρ τῆς | εὐσεβείας, καθὰ καὶ οἱ πανοσιώτατοι *πατέρες* τοῦ ὁσίου Φραγκίσκου καπποutσῖνοι | καὶ ὀσσερβαντῖνοι ἔτι πλατύτερον ὑμῖν ἐδήλωσαν, μάλιστα τῆς ἁγίας | ἀποστολῆς ὁ πάδρε Κάρουλος καὶ πραίφεκτος ἐν τῇ νήσῳ ταύτῃ | τῆς Κύπρου, *πνευματικός* μου *πατήρ*, ἐν πᾶσιν οἶμαι σαφηνίζει πῶς νομίμως | καὶ κανονικῶς δι᾿ ἁγίων εὐχῶν τοῦ μεγίστου πατρὸς καὶ ἄκρου ἀρχιερέως | ἡμῶν τῆς κατὰ Νεμεσὸν *μητ*ροπόλεως ἠξιώθημεν, ἐναντίων ὄντων πολλῶν | σχισματικῶν· ὥστε ἡ προστασία τοῦ ἐνθάδε Φραντσέζων κονσόλου καὶ | τῶν πραγματευτῶν αὐτοῦ, οὐκ ὀλίγης δαπάνης γενομένης εἰς τοὺς | ἀγαρηνοὺς κατὰ τὴν αὐτῶν συνήθειαν... ἐν τῷ ἁγίῳ δὲ τούτῳ καὶ σωτηρίῳ | χρόνῳ τοῦ ἰωβηλαίου, δόξα τῷ ἐν Τριάδι ὑμνουμένῳ Θεῷ, εἰς τὸν

μέγαν | βαθμὸν ὁ ἀνάξιος τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξιωθεὶς δέομαι καὶ | παρατίθημι πᾶσάν μου τὴν ἔνδειαν τῇ φιλευσπλάγχνῳ τῆς καλοκαγαθίας ||f. 280v ὑμῶν διαθέσει καὶ ἀντιλήψει, ὡς ἀρ[ρ]ωγοὶ καὶ σύμμαχοι | τῆς εὐσεβείας· ἕνα μέν, ἵνα ἀπολαύσωμεν τὴν κονφιρματζιόνε μ[ου?] | καὶ τὴν πλήρη τοῦ ἁγίου ἰωβηλαίου χάριν καὶ δύναμιν, ἄλλο δὲ | διὰ τῆς βοηθείας ὑμῶν λυτρωθῶμεν τοῦ βαρυτάτου χρέους |5 τριῶν χιλιάδων ῥηγαλίων πρός τοῖς πεντακοσίοις, ἵνα | δυνηθῶμεν ἀταράχως ἐργάζεσθαι ἐν τῷ μυστικῷ τοῦ | *Χριστοῦ* ἀμπελῶνι. ἰδοὺ καὶ ἔτι τὴν τῆς πίστεως μου ὁμολογίαν | ἔγγραφον πέμπω, ὑποσχόμενος ἕως τῆς ἐσχάτης μου | ἀναπνοῆς φρονεῖν, πιστεύειν καὶ διδάσκειν πάνθ᾽ ὅσα ἡ *μήτ*ηρ μου |10 ἁγία καθολικὴ ἀποστολικὴ ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία δογματίζει | καὶ διδάσκει, φρονεῖ καὶ κηρύττει, ὡς γνήσιος καὶ στερεωμένος | αὐτῆς υἱός, ὑποκείμενος ἐν πᾶσι τῷ μακαριωτάτῳ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ | ἁγιωτάτῳ *πάπ*ᾳ Κλήμεντι τῷ δεκάτῳ, τοποτηρητῇ τοῦ *Σωτῆ*ρος *Χριστοῦ* | καὶ οἰκουμενικῷ διδασκάλῳ. παρακαλῶ οὖν ἐκτενῶς καὶ δέομαι |15 ἵνα ἡ βοήθεια τῆς ἁγίας ἐκκλησίας μὴ ἐκλείψῃ· αἱ δὲ πανάγιαι ὑμῶν | εὐχαὶ εἴησαν ἀντιλήπτριαι δι᾽ ἁγίων εὐχῶν καὶ ἱλασμῶν τοῦ παναγιωτάτου | *πατρὸς* ἡμῶν πάπα τῇ χάριτι τοῦ παναγίου Πν*εύματος*, ἀμήν. ,αχοε΄, Δεκεμβρίου 25.| ἐν Λάρνακι Κύπρου.

Τῆς ἐξοχωτάτης ὑμῶν διαθέσεως δοῦλος εὐτελής |
Ὁ *μητ*ροπολίτης Νεμεσοῦ καὶ Κουρέων Κοσμᾶς καὶ πρόεδρος Ἀμ*α*θούντων

f. 285v *θεός*.| τῇ ἁγιωτάτῃ καὶ ἱερᾷ συνάξει τῆς | προπαγάνδας καὶ τοῖς ἐξοχωτάτοις | καρδιναλίοις τῆς μεγάλης ἐκκλησίας | τῆς Ῥώμης.|

---

f. 280r, l. 11 καππουτσῖνοι: καππουτζῖνοι ms. | l. 17 Φραντσέζων: Φραντζέζων ms. κονσόλου: κονσώλου ms. |

DOC. Nº 2

[ACDF, St. St. QQ 2-i, ff. 291-292. Carta de Cosme Maurudes al papa Clemente X. Lárnaca, 25 de diciembre de 1674. Versión latina ff. 294r-295r]

f. 291r Τῷ μακαριωτάτῳ καὶ παναγιωτάτῳ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ *πατ*ρὶ μεγίστῳ καὶ | ἀληθῶς οἰκουμενικῷ ποιμένι, κοινῷ διδασκάλῳ καὶ τοποτηρητῇ | τοῦ *Σωτῆ*ρος ἡμῶν Ἰ*ησοῦ* Χ*ριστο*ῦ, διαδόχῳ τοῦ πρωτοκορυφαίου τῶν ἀποστόλων | Πέτρου, Κλήμεντι τῷ δεκάτῳ, αὐθέντῃ μου καὶ δεσπότῃ, εὐπειθῶς,|5 εὐλαβῶς, χρεωστικῶς καὶ γονυκλιτῶς τοὺς εὐαγγελιζομένους | ἁγίους πόδας τὴν εἰρήνην, τοὺς εὐαγγελιζομένους τὰ ἀγαθά, ὁ ἐν ἀρχιερεῦσιν | ἐλάχιστος περιπτυσσόμενος ἀσπάζομαι μετ᾽ ἐδαφιαίας | τῆς μετανοίας.|

Τῇ ὡς ἀληθῶς πανδήμῳ καὶ πανκοσμίῳ κιβωτῷ, μακαριώτατε *πάτ*ερ, τῇ μυστικῇ |10 ὁλκάδι, ἐν ταῖς ἀλλεπαλλήλοις τρικυμίαις καὶ θλίψεσιν σαλευόμενοι, τῇ ὄντως | *μητ*ρὶ τῶν ἐκκλησιῶν καθολικῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ῥωμαϊκῇ προστρέχειν | καὶ ὑπείκειν ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων διδαχθέντες οὐκ ἀμελήσαμεν ἕως

τοῦ νῦν.| τῶν ζωηρῶν τῆς ὑγιοῦς διδασκαλίας ναμάτων ἐν αὐτῇ ἐμφορηθέντες, τὴν | ἀθάνατον καὶ μὴ μειουμένην στερρεὰν πίστιν τὴν ὀρθόδοξον, ὅση δύναμις,| διαπρυσίως ἁπανταχοῦ γῆς κατὰ Λιβύην, Αἴγυπτον, Φοινίκην, Ἑλλάδα καὶ | διαφόρους τῶν Κυκλάδων νήσων τόπους παρρησίᾳ κηρύττειν οὐκ ὠκνήσαμεν,| καὶ τοῦτο οὐχ ἔγωγε, ἀλλ' ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με καὶ ἱκανοῦντι *Σωτῆρι Χριστῷ*. εἰ καὶ | καθὼς χρὴ πολλάκις τῇ ἱερωτάτῃ συνάξει τῶν καρδιναλίων ἐγράψαμεν,| πρὸς τοῖς δέκα ἔτεσι τοῦτο τελῶν προθυμότερος τυγχάνω, κἂν καὶ ὁ | ἑαυτὸν συνιστῶν αὐτοκατάκριτος κατὰ τοὺς ἔξω, ὅμως ἀλήθειαν ἐρῶ περὶ τῶν | κινδύνων, θλίψεων, συκοφαντιῶν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν | ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς λοιποῖς. τέλος πάντων *Κύριος* οἶδε ἐν τῇ περιφήμῳ | νήσῳ ταύτῃ τῆς εὐκλεεστάτης Κύπρου ὃν τρόπον ἀναφέρουσιν ἡμῖν, καὶ οἱ | ὅσιοι *πατέρες* τοῦ ἁγίου Φραγκίσκου καππουτσῖνοί τε καὶ ὀσσερβαντῖνοι τῆς ||f. 291v ἀποστολῆς μισσιῶνος· ὅτι Ἱλαρίων τις Κιγάλας ὀνομαζόμενος, μαθητὴς καὶ | συμφοιτητής ποτε ὑπάρξας τοῦ καθ' ἡμᾶς ἑλληνικοῦ φροντιστηρίου, ποικίλαις μεθοδίαις | τὸν ἐνθάδε λγ´ χρόνους ἀρχιερατεύσαντα Νικηφόρον βίᾳ καὶ δυναστείᾳ, ἰσχύι | τοῦ κρατοῦντος τῶν ἀγαρηνῶν, εἰσφρηλατήσας ληστρικῶς τοῦ θρόνου ἔξωσεν.| δεινὸς τυγχάνων κατὰ τῆς ἀληθείας πολέμιος, συσχηματιζόμενος οὐκ οἶδ' ὅπως.| ἐν ᾗ φημι νήσῳ *μητρόπολίς* ἐστι λεγομένη Νεμεσοῦ καὶ Κουρέων, προεδρία Ἀμαθούντων,| θρόνος τοῦ τετραημέρου Λαζάρου· ταύτης ὁ *μητροπολίτης* ἔτι ζῶν ἑκουσίως | παραιτήσας τὴν ἐμὴν ἀναξιότητα διάδοχον γενέσθαι οἷ ψήφῳ θεοῦ διέγνω,| μετὰ δοκιμασίας παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ χειροτονηθῆναι ἠβουλήθησαν. ὁ δὲ | Ἱλαρίων ὁ ἄνω εἰρημένος, ἐναντιούμενος καὶ μὴ θέλων φθόνῳ αὐτοῦ, ἐρεθιζόμενος | σχισματικούς τινας *ἄλλους* ἤθελε τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξιῶσαι. ὥστε διὰ τῆς | συστάσεως καὶ βοηθείας τοῦ ἐκλαμπροτάτου τῆς Γαλλίας βασιλέως κονσόλου Βαλτασσάρου | Σοβὰν καὶ τῆς συνδρομῆς τῶν *πατέρων* καππουτσίνων καὶ ὀσσερβαντίνων, ζήλῳ | θείῳ καὶ οὐ σμικρᾷ νομισμάτων δαπάνῃ, ἐδίωξαν τοὺς ἐναντίους καὶ ἡμᾶς | τῇ πρώτῃ τοῦ Δεκεμβρίου ἐν τῇ Λευκωσίᾳ τῆς Κύπρου νομίμως καὶ κανονικῶς | ψήφῳ καὶ δοκιμασίᾳ τῶν ἱερωτάτων *μητροπολιτῶν* καὶ ἐπισκόπων καὶ τοῦ | παλαιοῦ ὀρθοδόξου ἀρχιεπισκόπου *κυρίου* Νικηφόρου, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ ἁγίου | Κασσιανοῦ ἐχειροτόνησαν ἀρχιερέα τὸν ἀνάξιον. καὶ δέομαι ἐκτενῶς, ἁγιώτατε | *πάτερ*, κατὰ τὴν τῆς πίστεως ὁμολογίαν μου τὸν λίβελλον τὸν ἔγγραφον, ἵνα ἡμῖν | τὴν confirmazione καὶ στερέωσιν ἀποστείλῃς διὰ τῆς ἐξουσίας καὶ χάριτος | τοῦ παναγίου καὶ ζωαρχικοῦ *Πνεύματος* τῆς ἐν τῇ σῇ μακαριότητι, πλήρη τοῦ | ἁγίου ἰωβηλαίου χάριν καὶ ἐνέργειαν μετὰ παντὸς τοῦ ἐν ἐμοὶ κλήρου καὶ τοῦ | λαοῦ, ἵνα δὲ καὶ μικρᾶς παραμυθίας χάριν εἰς ἀνυπόφορα χρέη | τριῶν χιλιάδων καὶ πεντακοσίων ῥεγαλίων· ἐν τῷ εὐλογημένῳ ἔτει τῷ | σωτηρίῳ τούτῳ ὄρεξον ἡμῖν, δέσποτα, βοήθειαν, καὶ τοῦτο ἅπαξ | ἐλαφρυνθέντες παρὰ τῆς σῆς ἀντιλήψεως τῶν ἀγαρηνῶν τὰ ||f. 292r βάρη φύγωμεν, εἰρηνικῶς κηρύξομεν καὶ ἐργασόμεθα ἐν τῷ μυστικῷ | τοῦ *Χριστοῦ* ἀμπελῶνι, εἰς τὸ ἑξῆς ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ἰδίοις ὀψωνίοις καὶ | εἰς ζωάρκειαν εἰσοδήμασι. ταῦτα θαρρούντως, ἄκρε ἀρχιερεῦ, ὡς *πατρί* μου | σαφηνίζων, τὴν εὐχὴν καὶ εὐλογίαν αἰτούμενος τῆς σῆς μακαριωτάτης | διαθέσεως. ἡ χάρις

τοῦ *Χριστοῦ* καὶ ἡ εἰρήνη εἴη πλεονάζουσα διὰ σοῦ ἐν ἡμῖν | ἐν βίῳ παντί, ἀμήν. ,αχοε´, Δεκεμβρίου κε´. ἐν Κύπρου Λάρνακι.|

Ὁ τῆς σῆς ἄκρας ἀρχιερωσύνης ἐν ἀρχιερεῦσιν εὐτελής,| ὁ *μητρ*οπολίτης Κιτ⟨ι⟩έων, Νέας Πόλεως Νεμεσοῦ καὶ Κουρέων, | καὶ πρόεδρος Ἀμαθούντων | Κοσμᾶς ὁ πρῶτον Κωνσταντῖνος | Μαυρουδῆς Τουνετάνος.|

f. 292v *θεός*.| τῷ μακαριωτάτῳ *πατρὶ* μεγίστῳ καὶ | ἀρχιποιμένι ἄκρῳ ἀρχιερεῖ | Κλήμεντι τῷ δεκάτῳ ἁγιωτάτῳ | *πάπᾳ* Ῥώμης.| εἰς Ῥώμην τὴν πρε⟨σ⟩βυτέραν.|

---

f. 291r, l. 13 ὑγιοῦς: ὑγειοῦς ms. | l. 19 προθυμότερος: -μώτερος ms. κἂν: κἂν ms. ὁ ἑαυτὸν συνιστῶν: 2Cor 10, 18 | l. 24 καπποῦτσῖνοι: καπποῦτζῖνοι | f. 291v, l. 9 ἠβουλήθησαν: εἰβουλήθησαν ms. | l. 13 καπποῦτσίνων: καπποῦτζίνων | l. 15 Λευκωσίᾳ: Λευκοσίᾳ ms. | f. 292r, l. 1 κηρύξομεν: -ωμεν ms. ἐργασόμεθα: -ώμεθα ms. | l. 2 ἀρκεσθησόμεθα: -σώμεθα ms. | f. 292r, l. 8, Κιτ(ι)έων: Κυταίων ms.

DOC. Nº 3

[ACDF, St. St. QQ 2-i, ff. 281-284. Profesión de fe de Cosme Maurudes. Lárnaca, 25 de diciembre de 1674. Versión latina ff. 287r-290r]

f. 281r *θεός* |

Ὁ Κοσμᾶς θείᾳ χάριτι *μητρ*οπολίτης Κιτ⟨ι⟩έων, Νέας Πόλεως Ἀμαθούντων, Νεμεσοῦ καὶ Κουρέων |

Ἐγὼ ἐξ ὅλης μου καρδίας καὶ στόματος ὁμολογῶ ὅτι εἷς ἐστι Θεὸς ἀληθὴς παντοκράτωρ, ἀπαράλλακτος,| ἀκατάληπτος, ἀνέκφραστος καὶ ἀίδιος, ἤγουν *πατήρ*, υἱὸς καὶ ἅγιον *πνεῦμα*, εἷς ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ τρισσῶς ἐν τοῖς | προσώποις· *πατὴρ* ἀγέννητος, υἱὸς ἐκ μόνου τοῦ *πατρὸς* γεννητός, *πνεῦμα* ἅγιον παρὰ *πατρὸς* καὶ υἱοῦ ἀιδίως προπο|ρευόμενον ἢ ἐκπορευόμενον· οὐχ ὡς ἀπὸ δύο ἀρχῶν ἢ δύο πνεύσεων, ἀλλ᾽ ἐξ ἀμφοτέρων ὡς ἀπὸ μιᾶς | ἀρχῆς καὶ μιᾶς πνεύσεως· *πατὴρ* οὐκ ἔστιν υἱὸς ἢ *πνεῦμα* ἅγιον, υἱὸς οὐκ ἔστι *πατὴρ* ἢ *πνεῦμα* ἅγιον, τὸ *πνεῦμα* τὸ ἅγιον | οὐκ ἔστι *πατὴρ* ἢ υἱός, ἀλλ᾽ ὁ *πατὴρ* μόνον *πατήρ* ἐστιν, ὁ υἱὸς μόνον υἱός ἐστιν καὶ τὸ *πνεῦμα* τὸ ἅγιον μόνον *πνεῦμα* ἅγιόν ἐστιν.| οὐδεὶς τούτων ἢ προηγεῖται ἀιδίως ἢ προβαίνει τι μεγέθει ἢ ὑπερέχει δυνάμει, ἀλλὰ χωρὶς ἀρχῆς | ἀεί ἐστι καὶ χωρὶς τέλους. ὁ *πατὴρ* ἐστι γεννήτωρ, ὁ υἱὸς γεννητὸς καὶ τὸ *πνεῦμα* ἐκπορευτόν, ὁμοούσιον, ὁμόισον,| συμπαντοδύναμον καὶ συναΐδιον. ταῦτα τὰ τρία πρόσωπά εἰσι εἷς θεὸς καὶ οὐ τρεῖς θεοί, μία οὐσία, μία | ὕπαρξις, μία ἀμετρότης, μία ἀρχή, εἷς ποιητὴς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων, σωματικῶς καὶ *πνευματ*ικῶς, ὥσπερ | ὅταν ἠθέλησεν ἔκτισε πάντα τὰ ποιήματα τῇ ἰδίᾳ χρηστότητι, ἅτινα πάνυ καλὰ εἶναι ἠθέλησε. καὶ διὰ τοῦτο | ἀποδοκιμάζω καὶ ἀναθεματίζω πάσας τὰς αἱρέσεις καὶ τοὺς αἱρετικοὺς τοὺς φρονοῦντας καὶ διδάσκοντας τὰ | ἐναντία.

Δεύτερον. ἔτι πιστεύω βεβαίως καὶ ἐπαγγέλλομαι ὅτι ὁ μονογενὴς τοῦ *θεοῦ* υἱός, τῷ *πατρὶ* ὁμοούσιος,| ἀεὶ σὺν τῷ *πατρὶ* καὶ *πνεύματι* ἁγίῳ ὑπάρχει, καὶ ἐν τῷ πληρώματι τοῦ χρόνου, ὅνπερ τῆς θείας εὐσπλαγχνίας ἡ βουλὴ | ἡ ἀνεξιχνίαστος διέθετο ἵνα ἡμᾶς τῆς ἁμαρτίας τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῶν ἐπιλοίπων πλημμελημάτων τῶν ἡμετέρων | καὶ κηλίδων καθαρθήσῃ, καὶ ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου ἀπαλλάξῃ, ἐσαρκώθη ἐκ *πνεύματος* ἁγίου ἐν τῇ ἀχράντῳ | νηδύϊ τῆς μακαριωτάτης καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ ἀληθῆ καὶ ἀκέραιαν τοῦ *ἀνθρώπου* φύσιν προσείληφε,| τὸ σῶμα τουτέστι καὶ τὴν ψυχὴν τὴν λογικήν, ἐν τῇ μονάδι τοῦ προσώπου τοῦ θείου· τοσαύτῃ μονάδι ὥστε εἷς | καὶ ὁ αὐτὸς *Χριστός* ἐστι, *θεὸς* καὶ *ἄνθρωπος*, *θεοῦ* υἱὸς καὶ *ἀνθρώπου* υἱός, οὕτως ὥστε τὴν μίαν φύσιν μὴ συγχυθῆναι τῇ | ἑτέρᾳ οὔτε τὴν μίαν μεταβληθῆναι εἰς ἑτέραν οὔτε τὴν μίαν μιχθῆναι τῇ ἑτέρᾳ, οὔτε ἡ ἑτέρα | ματαιοῦται, ἀλλ᾽ ἐν προσώπῳ ἑνὶ ὅλως εἰσὶ δύο φύσεις τέλειαι, θεία τουτέστι καὶ *ἀνθρωπίνη* σωζομένων τῶν | αὐτῶν φύσεων καὶ τῶν ἰδιωμάτων, δύο θελήσεις καὶ δύο ἐνέργειαι, οὕτω ὥστε τὸν *Χριστὸν* εἶναι μόνον ἕνα·| καὶ ὥσπερ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου ἡ τοῦ θεοῦ μορφὴ οὐκ ἀφαιρεῖται, οὕτω τὴν μορφὴν τοῦ θεοῦ ἡ τοῦ δούλου | μορφὴ οὐκ ἀλλάττει· ὡς γὰρ ἀληθὴς θεός ἐστιν ὁ αὐτός, ἀληθής ἐστιν *ἄνθρωπος*· *θεός*, δι᾽ οὗ ἐν ἀρχῇ λόγος | ἦν καὶ ὁ *λόγος* ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ *λόγος*· *ἄνθρωπος*, δι᾽ οὗ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν | ἐν ἡμῖν· θεός, δι᾽ οὗ ἐκ τῶν πέντε ἄρτων, πέντε χιλιάδας *ἀνθρώπων* ἐχόρτασε, καθ᾽ ὃ τῇ σαμαρείτιδι | ὕδωρ ἀλλόμενον εἰς ζωὴν ὑπέσχετο, καθ᾽ ὃ τὸν Λάζαρον τὸν τεταρταῖον ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνέστησεν·| *ἄνθρωπος*, δι᾽ οὗ ἐπείνασεν, ἐδίψησεν, ἐκοπίασε καὶ ξύλῳ *σταυροῦ* ἐσταυρώθη· εἷς καὶ ὁ αὐτὸς κατὰ τὴν θεότητα,| ἴσος τῷ ἀιδίῳ *πατρί*, ἀθάνατος, ἀπαθής, κατὰ τὴν *ἀνθρωπότητα* ἦν θνητὸς καὶ παθητὸς ὁ υἱὸς τοῦ *πατρός*,| ἵνα τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου καταργήσῃ ἑκουσίως πάθος ὑποστὰς διὰ θνητούς.||

f. 281v Τρίτον. πρὸς τούτοις βεβαίως πιστεύω καὶ κηρύττω τὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν τὸν σαρκωθέντα | ἀληθῶς καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας, διὸ καὶ αὐτὴν παρθένον ὁμολογῶ ἀληθῆ | τοῦ *θεοῦ μητέρα* καὶ γεννήτριαν. ἔτι ἀληθῶς παθόντα καὶ θανόντα καὶ ταφέντα, ἀληθῶς μετὰ | τῆς ψυχῆς κατελθόντα εἰς τὸν ᾅδην ἀπαλλαξόμενον τὰς ψυχὰς τῶν ἁγίων *πατέρων*, καίπερ | ἐν τῷ λύμπῳ κατείχοντο δεσμευθέντες ἀπὸ ἀχορτάστου *ἀνθρωποκτόνου*, ἔπειτα ἐκ τῶν νεκρῶν | ἀληθῶς ἀναστάντα καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν διατάξαντα τοὺς ἀποστόλους περὶ τῆς | βασιλείας τοῦ θεοῦ, εὐθέως τε εἰς *οὐρανοὺς* ἀναβάντα, καθήμενόν τε ἐκ δεξιῶν τοῦ *πατρός* καὶ | ἐρχόμενον ἐν τέλει τῶν αἰώνων κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.|

Τέταρτον. πιστεύω καὶ ἐπαγγέλλομαι ὅτι οὐδένα πώποτε *ἄνθρωπον* ἐκ τῆς σπορᾶς τοῦ Ἀδὰν συλληφθέντα | καὶ γεννηθέντα σεσῶσθαι ἢ σωθῆναι μέλλοντα, εἰ μὴ διὰ τῆς πίστεως τοῦ μεσίτου θεοῦ καὶ τῶν *ἀνθρώπων* | τοῦ *κυρίου* ἡμῶν Ἰησοῦ *Χριστοῦ*, ἐν τῷ αἵματι καὶ θανάτῳ αὐτοῦ, ᾧπερ ἡμᾶς κατηλλάξατο τῷ ἀιδίῳ | *πατρὶ* καὶ ἐξήλειψε τὸ χειρόγραφον τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν τῆς ἀιδίου ἐξαγοράσεως,| εὑρεθεὶς ὑπήκοος γενόμενος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ *σταυροῦ*.|

Πέμπτον. ἔτι βεβαίως πιστεύω καὶ τὰ νομικὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, ἤγουν τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου, ἐπειδὴ | τὸν *Χριστὸν* ἐτύπουν ἢ καὶ θείᾳ τινὶ θεραπείᾳ κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν αἰῶνα ἥρμοζον, ἐκ τοῦ ἐπελθόντος | πεπαῦσθαι καὶ εὐθὺς κηρυχθέντος τοῦ εὐαγγελίου φυλάττεσθαι οὐ δύναται χωρὶς φθορᾶς τῆς | ἀιδίου *σωτηρίας*.| πάντας τοίνυν τοὺς μετ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τῆς περιτομῆς, τοῦ σαββάτου, τὰ ἐδώδιμα | παρὰ τοῦ αὐτοῦ νόμου ἀπηγορευμένα καὶ τῶν λοιπῶν νομικῶν, τοὺς διαφυλάττοντας {τὰ | ἐδώδιμα παρὰ τοῦ αὐτοῦ νόμου ἀπηγορευμένα} ἀλλοτρίους τῆς πίστεως ἀποκηρύττω καὶ τῆς | *σωτηρίας* τῆς αἰωνίου οὐ δυναμένους μετόχους εἶναι καὶ μήποτε ἀπὸ τούτων τῶν ἁμαρτημάτων | νήψωσι· ἀπὸ τούτων γὰρ πάντων ἠλευθέρωσεν ἡμᾶς ὁ *Χριστὸς* καὶ ἑπτὰ μυστήρια τοῦ νέου νόμου κατέστησεν ἅπερ εὐλαβοῦμαι, πιστεύω καὶ ἐπαγγέλλομαι, τουτέστι τὸ βάπτισμα, τὴν εὐχαριστίαν, τὴν λειτουργίαν,| τὴν ἐξομολόγησιν, τὴν ἐσχάτην χρίσιν, τὴν χειροτονίαν καὶ τὸν νόμιμον γάμον, ἅπερ ἅπαντα | πᾶσι τοῖς ἀξίοις αὐτὰ λαμβάνουσι διὰ τῆς δυνάμεως τοῦ πάθους τοῦ *κυρίου* ἡμῶν | *Ἰησοῦ Χριστοῦ* χάριν ἐπιφέρουσι. ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια τελοῦνται τρισί, τοῖς λόγοις τουτέστι | καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τῷ ὑπουργῷ· τοῖς ῥήμασι, ὡς ἡ μορφή, τοῖς πράγμασιν, ὡς ἡ ὕλη,| τῷ διακόνῳ, ὅστις ποιεῖν ὑπολαμβάνει ὅπερ ἡ ἐκκλησία ποιεῖ. πρὸς τούτοις ὑποδέχομαι | πάντα ὅσα ποιεῖ ἡ ἐκκλησία καὶ κηρύττει ἡ καθολικὴ ἡ ῥωμαϊκὴ καὶ ἁγία περὶ τούτων | τῶν μυστηρίων.||

f. 282r Ἕκτον. πιστεύω ὅτι ἀληθῶς, οἳ μετανοοῦντες ἐν τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι ἀπῆλθον πρὶν ἢ ἀξίοις τῆς | μετανοίας καρποῖς τῶν πεποιημένων πλημμελημάτων καὶ παρεληλυθότων τὰς τιμωρίας | ἀπέδωκαν ἐνώπιον θείας δικαιοσύνης, τὰς ψυχὰς αὐτῶν τιμωρίαις τοῦ καθαρτηρίου μετὰ | τὸν θάνατον καθαρίζονται, καὶ ἵνα ἀπὸ τῶν τοιούτων τιμωριῶν κουφισθῶσι συμφέρει | αὐτοῖς τῶν πιστῶν ἀνδρῶν τὰς βοηθείας τῶν λειτουργιῶν, ἀμέλει θυσίας, εὐχὰς καὶ ἐλεημοσύνας | καὶ ἄλλα ἔργα τῆς εὐσπλαγχνίας, ἅπερ παρὰ τῶν ἑτέρων πιστῶν γίγνεσθαι εἰώθασι κατὰ τῆς | ἐκκλησίας καθεστηκότα, ἤγουν ἤθη, καὶ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν καὶ παράδοσιν.|

Ἕβδομον. πρὸς τούτοις καὶ τὰς αὐτῶν ψυχάς, οἵτινες μετὰ τὸ βάπτισμα τὸ ληφθὲν οὐδεμιᾷ ὅλως τῆς | ἁμαρτίας κηλίδι ἐνέπεσον, τὰς αὐτὰς ἔτι οἵτινες μετὰ τὴν τῆς ἁμαρτίας κηλῖδα, ὡς εἴρηται,| ἐκαθαρίσθησαν, ἐν τῷ *οὐρανῷ* εὐθὺς ληφθῆναι καὶ ἐνατενίζειν καθαρῶς αὐτῷ τῷ θεῷ τῷ | τριαδικῷ καὶ μοναδικῷ καθά ἐστι, κατὰ τὴν ἀξίαν ὅμως διαφορὰν ἕτερον ἑτέρου τελεώτερον.| αὐτῶν δὲ τὰς ψυχάς, οἵτινες ἐν τῷ ἐνεργητικῷ θανασίμῳ ἁμαρτήματι ἢ μόνῳ τῷ προπατορικῷ,| καταβαίνει⟨ν⟩ εὐθὺς εἰς τὸν ᾅδην, τιμωρίαις ὅμως ἀνίσοις ἀιδίως κολασθησομένας.|

Ὄγδοον. ἔτι βεβαίως κατέχω καὶ πιστεύω τὸ σύμβολον τῆς πίστεως παρὰ τῶν τιη´ *πατέρων* ἐν | τῇ Νικαίᾳ συνόδῳ καὶ παρὰ τῶν ρν´ ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλεως συνόδῳ παραδεδομένον καὶ ἀεὶ δήποτε | ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τοῦ νῦν ἀριδήλως διατηρηθέν, τουτέστι «πιστεύω εἰς ἕνα θεόν, *πατέρα* παντοκράτορα» | καὶ τὰ ἑξῆς.|

Ἔνατον. ὁμολογῶ, κατέχω καὶ κηρύττω ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας διαθήκης,| τουτέστι τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ εὐαγγελίου, καθηγητὴν εἶναι, διότι | τοῦ αὐτοῦ *πνεύματος* τοῦ ἁγίου πνέοντος ἀμφοτέρων τῶν διαθηκῶν οἱ ἅγιοι ἐλάλησαν. τοιγαροῦν | ὑποδέχομαι πάσας τὰς νομικὰς βίβλους ἃς ὑποδέχεται ἡ ἁγία ῥωμαϊκὴ καὶ καθολικὴ | ἐκκλησία, κατ' ὄνομα ἁπαξαπάσας.|

σύνοδος πρώτη |

Δέκατον. ἔτι ἐνστερνίζομαι, ὑποδέχομαι καὶ δοκιμάζω τὴν ἁγίαν σύνοδον τῆς Νικαίας τὴν πρώτην | τῶν τιη´ θεοφόρων *πατέρων*, καὶ ἐπαγγέλλομαι καὶ ἀκολουθῶ ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνωκε, καὶ | ἀποδοκιμάζω καὶ κατακρίνω ὅ τι ἂν ἐκείνη κατέκρινε, καὶ μάλιστα τὴν ἄθεον αἵρεσιν | τῶν ἀρειανῶν μετὰ τοῦ καθηγητοῦ αὐτῆς Ἀρείου, ὅστις βεβαίως ⟨διισχυρίσασθαι⟩ τετόλμηκε τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ | μὴ εἶναι ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ *πατρὸς* οὐσίας γεννηθέντα, ἀλλ' ἐκ χρόνου καὶ ἐξ οὐδενὸς | δημιουργηθέντα.||

f. 282v δευτέρα |

Ἑνδέκατον. ἔτι ἐνστερνίζομαι, ὑποδέχομαι καὶ δοκιμάζω τὴν ἱεροαγίαν σύνοδον τὴν Κωνσταντινου⟨πόλεως⟩ τὴν πρώτην | τῶν ἁγίων ρν´ *πατέρων*; καὶ πιστεύω ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνωκε, καὶ ἀποδοκιμάζω ὅ τι ἂν ἐκείνη | ἀπεδοκίμασε, καὶ μάλιστα τὴν ἄθεον αἵρεσιν τοῦ Μακεδονίου μετὰ τοῦ αὐτοῦ ἀρχηγοῦ, ὅστις διισχυρῆσαι (sic) | τετόλμηκε τὸ *πνεῦμα* τὸ ἅγιον μὴ εἶναι τῷ *πατρὶ* καὶ τῷ υἱῷ ὁμοούσιον, διὸ οὔτε εἶναι θεόν,| ἀλλὰ κτίσμα.|

τρίτη |

Ἔτι ἐνστερνίζομαι, ὑποδέχομαι καὶ δοκιμάζω τὴν ἱερὰν σύνοδον τὴν ἐφεσινὴν τὴν πρώτην | τῶν σ´ *πατέρων*, καὶ πιστεύω ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνωκε, καὶ ἀποδοκιμάζω ὅ τι ἂν ἐκείνη | ἀπεδοκίμασε, καὶ μάλιστα τὴν ἄθεον αἵρεσιν τὴν νεστοριακὴν μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀρχηγοῦ Νεστορίου,| ὅστις δύο πρόσωπα ἐν τῷ *Χριστῷ* καθεστηκὼς διισχυρίζετο μὴ εἶναι παρὰ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ | σάρκα προσληφθεῖσαν ἐν τῇ ἀληθείᾳ τοῦ προσώπου, ἀλλὰ διὰ μόνην ἐνοίκησιν, δίκην ναοῦ,| ἁγιασθεῖσαν, καὶ τὸν *Χριστὸν* οὐ λεκτέον θεὸν σαρκωθέντα, ἀλλ' ἄν*θρω*πον θεοφόρον, οὔτε τὴν μακαρίαν | παρθένον αὐτοῦ γεν⟨ν⟩ήτριαν λεκτέον *θεοτό*κον, ἀλλὰ χριστοτόκον.|

τετάρτη{ν} |

Ἔτι ἐνστερνίζομαι, ὑποδέχομαι καὶ δοκιμάζω τὴν ἁγίαν σύνοδον τὴν ἐν *Χαλ*κηδόνι τῶν | χλ´ *πατέρων*, τετάρτην κατὰ τὴν τάξιν τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ πιστεύω καὶ | ἐπακολουθῶ ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνωκε, καὶ ἀποδοκιμάζω καὶ κατακρίνω ὅ τι ἂν | ἐκείνη ἀπεδοκίμασε καὶ κατέκρινε, καὶ μάλιστα τὴν ἄθεον αἵρεσιν τοῦ Εὐτυχοῦς | καὶ τοῦ Διοσκόρου τοῦ Ἀλεξανδρέως μετὰ τῶν αὐτῆς ἀρχηγῶν, οἵτινες διισχυρῆσαι ἐτόλμησαν | μὴ εἶναι ἐν *Χριστῷ* μετὰ τὴν μονάδα τοῦ λόγου δύο ὁλοκλήρους, τελείας, ἀσυγχύτους καὶ | ἀδιαμίκτους φύσεις μετὰ τῆς μονάδος τῆς ὑποστάσεως †ἢγε† προσώπῳ, καὶ ἀποδοκιμάζω | τὴν δευτέραν

σύνοδον τῆς Ἐφέσου, μᾶλλον δὲ ληστρικήν, ὅτι ῥαδιουργίᾳ τοῦ αὐτοῦ Διοσκόρου,| φονευθέντος τοῦ μακαρίου Φλαβιανοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, τῶν πρέσβεων τοῦ ἄκρου | ἀρχιερέως ῥωμαϊκοῦ διαποφυγόντων καὶ τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων, τρόμῳ τὴν ἧττον⟨α⟩,| ὅπλων καταπηχθέντων, τὴν εὐτυχιανὴν αἵρεσιν εὐθὺς ἐκήρυξεν.|

πέμπτη{ν} |

Ἔτι ἐνστερνίζομαι, ὑποδέχομαι καὶ δοκιμάζω τὴν σύνοδον τῆς Κωνσταντινουπόλεως τὴν δευτέραν τῶν | ρζε´ *πατέρων*, πέμπτην ἐν τῇ αὐτῇ τάξει τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ πιστεύω | ὅ τι ἐκείνη ἔγνωκε, καὶ ἀποδοκιμάζω ὅ τι ἂν ἐκείνη ἀπεδοκίμασε, καὶ μάλιστα ||f. 283r τὴν ἄθεον αἵρεσιν τοῦ κναφέως Πέτρου, τοῦ Ἀνθίμου, τοῦ Σεβήρου καὶ ἑτέρων, οἵτινες | ὑπολαμβάνοντες τὴν αὐτὴν θείαν φύσιν τῶν δύο προσώπων τῶν θείων ὑπὲρ ἡμῶν | σταυρωθεῖσαν τῷ τρισαγίῳ ῥήματα «ὁ *σταυρωθεὶς* δι᾽ ἡμᾶς» προσέθεντο.|

ἕκτη{ν} |

Ἔτι ἐνστερνίζομαι, ὑποδέχομαι καὶ δοκιμάζω τὴν σύνοδον τὴν ἐν Κωνσταντινου⟨πόλει⟩ τὴν τρίτην τῶν | σπθ´ ἁγίων *πατέρων*, ἔτι ⟨ἕκτην⟩ ἐν τῇ αὐτῇ τάξει τῶν συνόδων, καὶ πιστεύω ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνωκε,| καὶ ἀποδοκιμάζω ὅ τι ἂν ἐκείνη ἀπεδοκίμασε, καὶ μάλιστα τὴν ἄθεον αἵρεσιν τοῦ | Σεργίου, Πύρου, Παύλου, Πέτρου, Κύρου, Μακαρίου καὶ Θεοδώρου, οἵτινες μίαν μόνην | ἐν τῷ *Χριστῷ* θέλησιν καὶ ἐνέργειαν καθιστάντες, μίαν ἔτι ἀμέλει φύσιν μετὰ τῶν εὐτυχιανῶν | διισχυρῆσαι κατεπείγοντο.|

ἑβδόμη{ν} |

Ἔτι τὴν σύνοδον τὴν ἐν Νικαίᾳ τὴν δευτέραν τῶν τν´ ἁγίων *πατέρων*, ἑβδόμη⟨ν⟩ ἐν τῇ αὐτῇ τάξει,| καὶ πιστεύω ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνω, καὶ ἀποδοκιμάζω ὅ τι ἐκείνη ἀπεδοκίμασε, καὶ | μάλιστα τὴν ἄθεον αἵρεσιν τῶν εἰκονοκλαστῶν, οἵτινες τὰς αἰδεσίμους τοῦ *Χριστοῦ* | εἰκόνας ἁγίας, καθὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν εἶεν, παρὰ τῶν ναῶν ἀφαιρετέας καὶ τῷ | πυρὶ παραδοτέας εἶναι ἔλεγον.|

ὀγδόη{ν} |

Ἔτι ἐν Φλωρεντίᾳ πλειόνων ἢ ρμ´ *πατέρων*, καὶ πιστεύω ὅ τι ἂν ἐκείνη διέγνωκε | περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου *πνεύματος*, ἐκ τοῦ *πατρὸς* καὶ υἱοῦ ἐκπορευόμενον (sic), καὶ | περὶ καθιερώσεως τοῦ ἀζύμου καὶ ἐνζύμου, περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός, περὶ τῆς | μακαριότητος τῶν ἁγίων, περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ ἄκρου ἀρχιερέως, ἔτι μὴν | περὶ τῶν μυστηρίων καὶ τῶν βιβλίων τῶν κανονικῶν, καὶ ἀποδοκιμάζω καὶ κρίνω ὅ τι | ἂν ἐκείνη ἀπεδοκίμασε καὶ κατέκρινεν.|

Ἐπὶ τούτοις ἐνστερνίζομαι καὶ ἀποδέχομαι ὅσας ἑτέρας συνόδους ἃς ὑποδέχεται καὶ | δοκιμάζει ἡ ἱερὰ καὶ καθολικὴ ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία, καὶ μάλιστα τὴν οἰκουμενικὴν καὶ καθόλου | σύνοδον τὴν τριδεντινὴν τὴν ἐσχάτην, ἤγουν τὴν ὕστατα νεώτατα συγκροτηθεῖσαν, καὶ κατακρίνω | καὶ ἀποδοκιμάζω πάσας τὰς

αἱρέσεις καὶ τοὺς ἀρχηγοὺς αὐτῶν, ἃς καὶ οὓς ἀποδοκιμάζει | καὶ κατακρίνει ἡ εἰρημένη ἁγία καὶ καθολικὴ ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία, καὶ ὅ τι ἐκείνη | διακατέχει καὶ διδάσκει μετὰ πάσης εὐλαβείας καὶ αἰδοῦς ὑποδέχομαι καὶ ἐνστερνίζομαι,| ἔτι ἐκείνους τοὺς διδασκάλους καὶ ἁγίους *πατέρας*, οὓς καὶ αὐτὴ ἡ ῥωμαϊκὴ ἐκκλησία ||f. 283v δοκιμάζει, αἰδεσίμως ὑποδέχομαι.|

Διακατέχω καὶ ὁμολογῶ τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν καὶ τὸν ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα | εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἔχειν τὸ πρωτεῖον, καὶ τὸν αὐτὸν ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα | διάδοχον εἶναι τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ πρώτου τῶν ἀποστόλων καὶ ἀληθῆ τοῦ *Χριστοῦ* | τοποτηρητήν, καὶ πάσης ἐκκλησίας εἶναι κεφαλήν, καὶ πάντων τῶν χριστιανῶν *πατέρα* | καὶ διδάσκαλον ὑπάρχειν, καὶ αὐτῷ ἐν τῷ μακαρίῳ Πέτρῳ τοῦ ποιμαίνειν, διιθύνειν | τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν παρὰ τοῦ *κυρίου* ἡμῶν Ἰησοῦ *Χριστοῦ* πλήρη ἐξουσίαν παραδίδοσθαι.| ἥστινος ἐκκλησίας τὴν μονάδα καὶ ἑνότητα περὶ τοσοῦτον ποιητέον εἶναι | διισχυρίζομαι, ὥστε οὐδένα ἐκτὸς τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς | ὑπάρχοντα τῆς αἰωνίου ζωῆς μέτοχον γενέσθαι δύνασθαι ὁμολογεῖν.|

Ταύτην τὴν ἀληθῆ καὶ καθολικὴν πίστιν, ἣν ἔτι καὶ ἔτι ἐν τῷ παρόντι ἐθελουσίως | ἐπαγγέλλομαι καὶ ἀληθῶς διακατέχω, τὴν αὐτὴν ὁλόκληρον καὶ ἀδιάφθορον μέχρι | τῆς τελευταίας τοῦ βίου ἀναπνοῆς παγιωτάτως, θεοῦ βοηθοῦντος, διακατέχειν | καὶ ὁμολογεῖν, καὶ παρὰ τῶν ἐμῶν ὑπηκόων ἢ παρ' ἐκείνων ὧν ἡ ἐπιμέλεια | ἡ ἐμὴ πρὸς ἐμὲ ἐν τῷ ὀφειλήματι τῷ ἐμῷ ἀποβλέψει, διακατέχεσθαι,| διδάσκεσθαι καὶ κηρύττεσθαι, ὅσον ἐπ' ἐμοί, ἔσεται τὸ μελησόμενον.|

Ἐπὶ τούτοις ὑπόσχομαι ἐμαυτόν, ὡς τῆς εὐπειθείας υἱόν, ταῖς διατάξεσι, τοῖς | ἐντάλμασι, ταῖς τιμωρίαις καὶ προσταγαῖς τοῦ παναγιωτάτου *κυρίου* ἡμῶν | ἐλέῳ θεοῦ πάπα Κλήμεντος τοῦ δεκάτου, καὶ τῶν διαδόχων τῶν | αὐτοῦ, τῶν ῥωμαϊκῶν ἀρχιερέων τῶν κανονικῶς ὑπεισερχομένων τῇ | καθέδρᾳ τῇ ἀποστολικῇ, καὶ πιστῶς πεισόμενον.|

Ἐγὼ ὁ χάριτι *Χριστοῦ* μ*η*τροπολίτης Νεμεσοῦ καὶ Κουρέων Κοσμᾶς ὑπισχνοῦμαι, εὔχομαι καὶ | ὁρκίζομαι· οὕτω μοι ὁ θεὸς | βοηθείτω καὶ ταῦτα τὰ ἅγια | τοῦ θεοῦ εὐαγγέλια.| ,αχοε΄, Δεκεμβ*ρίου* κε̄. | ἐν Κύπρῳ, ἐν Λάρνακι.|

f. 284v La professione della | fede alla romana | sacros*an*ta universale ecclesia.|

---

f. 281r, l. 2 Κιτ(ι)έων: Κιταίων ms. | l. 17 ἐπιλοίπων: ἐπιλείπων ms. | l. 21 συγχυθῆναι: συγχηθῆναι ms. | f. 281v, l. 3 θανόντα: θανέντα ms. | l. 12 ἐξήλειψε τὸ χειρόγραφον: Chrys. *hom.in Jo* 39 (PG 59, 227, 36) | l. 13 ὑπήκοος... *σταυ*ροῦ Ph 2, 8 | l. 15 ἥρμοζον: εἵρμοζον ms. | l. 18 ἐκεῖνον τὸν χρόνον: ἐκείνων τῶν χρόνων ms. | f. 282r, l. 4 κουφισθῶσι: κουφιστῶσι ms. | l. 20 πνέοντος: πνεύοντος ms. | f. 282v, l. 21 ἀσυγχύτους: ἀσυγχήτους ms. | l. 23 ῥαδιουργίᾳ: ῥαδιουργία ms. | l. 25 τρόμῳ: τρόμω ms. | f. 283r, l. 3 *σταυ*ρωθεῖσαν: *σταυ*ροθεῖσαν ms. | l. 26 νεώτατα: νεότατα ms. | f. 283v, l. 6 ποιμαίνειν: ποιμένειν ms. | l. 24 βοηθείτω: βοηθήτω ms.

DOC. Nº 4

[ACDF, St. St. QQ 2-i, ff. 305r-313v. Profesión de fe de Cosme Maurudes según el modelo de Urbano VIII, sobre un ejemplar de la reimpresión de 1671 en la imprenta de la *Propaganda Fide*. Texto bilingüe griego-latín. Reproduzco sólo el texto griego]

f. 305r PROFESSIO | ORTHODOXAE | FIDEI | AB ORIENTALIBUS | Facienda.| IUSSU *SERENISSIMI DOMINI NOSTRI* | URBANI P*A*P*AE* VIII.| EDITA.| [Sigillum Propagandae hac cum inscriptione: «Euntes in universum mundum praedicate evangelium omni creaturae» (Mc. 16,15)] | ROMAE,| Typis Sacrae Congregat*ionis* de Propaganda Fide.| MDCLXXI.|

f. 305v ΟΜΟΛΟΓΙΑ | ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ | ΠΙΣΤΕΩΣ.| Ὑπὸ τῶν Ἀνατολικῶν ποιηθησομένη.| Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ,| καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.| ἀμήν.|

α. Ἐγὼ [manu propria: ταπεινὸς Κοσμᾶς *μητ*ροπολίτης | Κιτιέων, Νέας Πόλεως Ἀμαθούντων, Νεμεσοῦ | καὶ Κουρέων τῆς Κύπρου] | κραταιᾷ πίστει πιστεύω τε καὶ ὁμολογῶ ἅπαντα καὶ | καθ' ἕκαστα τὰ περιεχόμενα ἐν τῷ συμβόλῳ τῆς πί|στεως, ὅτῳ ἡ ἁγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλησία χρῆται, ἤτοι·| «πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν | οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. καὶ εἰς | ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν | ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Θεὸν | ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,| γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,

---

[ASVat, Borghese, s. III, 124d, ff. 22-27. Profesión de fe ortodoxa para los griegos. Editada por Gregorio XIII en 1582. Texto bilingüe griego-latín. Reproduzco la versión griega, pero sólo en la medida en que difiere de la posterior de Urbano VIII]

f. 22 ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ | ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ | ΥΠΟ ΤΩΝ ΓΡΑΙΚΩΝ | ποιηθησομένη,| προστάγματι τοῦ ἁγιωτάτου κυρίου ἡμῶν κυρίου | Γρηγορίου Πάπα ιγ΄. ἐκδοθεῖσα.| PROFESSIO OR|THODOXAE FIDEI A | GRAECIS FACIENDA,| Iussu Sanctissimi Domini Nostri Domini | Gregorii Papae XIII. edita.| [stemma Gregorii papae XIII] | ROMAE | Apud Franciscum Zanettum.| MDLXXXII.| PERMISSU SUPERIORUM.|

f. 23 [ll. 1-24: initium et symbolum conveniunt cum iis Urbani VIII, praeter verba ζωοποιόν (f. 306v, l. 8) ac καί (sc. μίαν ἁγίαν καθολικὴν..., *ibid.*, l. 11), pro quibus hic ζωοποιοῦν et εἰς inveniuntur].

ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι᾽ οὗ τὰ | πάντα ἐγένετο, τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν | ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ |f. 306v σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθέ|νου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡ|μῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέν|τα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς,| καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δε|ξιῶν τοῦ Πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι | ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.| καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ | Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ | συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν | διὰ τῶν Προφητῶν. καὶ μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ | Ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογῶ ἕν Βάπτισμα εἰς | ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζω|ὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.»|

β. Σέβομαι ἔτι καὶ ἀποδέχομαι τὰς οἰκουμενικὰς | συνόδους καθὼς ἕπεται, ἤτοι,|

Τὴν ἐν Νικαίᾳ πρώτην, καὶ ὁμολογῶ ὅπερ ἐν αὐ|τῇ κατ᾽ Ἀρείου τοῦ καταδεδικασμένης μνήμης ὥρισται,| τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πα|τρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα,| οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, κἀκείνας τὰς δυσσε|βεῖς φωνὰς ὀρθῶς ἐν τῇ [i.m.: αὐτῇ] κατακριθῆναι συνόδῳ,| ὅτι ποτε οὐκ ἦν ἢ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέ|ρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, ἢ ὅτι ἀλλοιωτός ἐστιν ἢ τρεπτὸς | ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ.|

γ. Τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει πρώτην, δευτέραν ἐν | τάξει, καὶ ὁμολογῶ ὅπερ ἐν αὐτῇ κατὰ Μακεδονίου τοῦ κατα|δεδικασμένης μνήμης ὥρισται, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μὴ | εἶναι δοῦλον, ἀλλὰ κύριον, οὐ κτίσμα, ἀλλὰ Θεόν, καὶ μίαν | ἔχον μετὰ τοῦ Πατρός καὶ Υἱοῦ θεότητα.|

f. 307v δ. Τὴν ἐν Ἐφέσῳ πρώτην, τρίτην ἐν τάξει, καὶ ὁμο|λογῶ ὅπερ ἐν αὐτῇ κατὰ Νεστορίου τοῦ καταδεδικασμένης | μνήμης ὥρισται, τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα | ἀφράστῳ καὶ ἀπερινοήτῳ ἑνώσει ἐν ἑνὶ προσώπῳ τοῦ | Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἕνα ἡμῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀποτελέσαι, καὶ διὰ | τοῦτο τὴν ἁγίαν παρθένον ἀληθῶς Θεοτόκον εἶναι.|

ε. Τὴν ἐν Χαλκηδόνι, τετάρτην ἐν τάξει, καὶ ὁμο|λογῶ ὅπερ ἐν αὐτῇ κατ᾽ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου, ἀμ|φοτέρων καταδεδικασμένης μνήμης, ὥρισται, ἕνα καὶ | τὸν αὐτὸν Υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν | τέλειον εἶναι ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι,| Θεὸν ἀληθινὸν καὶ ἄνθρωπον ἀληθινὸν ἐκ ψυχῆς λο|γικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεό|τητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,| κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας, πρὸ αἰώνων μὲν | ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ | τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτη|ρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρω|πότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν κύριον μονογενῆ | ἐκ (sic) δυσὶ φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχω|ρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνη|ρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιό|τητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν | ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο

πρόσωπα μεριζόμενον | ἢ διαιρούμενον, ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ,| Θεόν, λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.|

f. 308v στ. Ἔτι τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν θεό|τητα, καθ᾽ ἣν ὁμοούσιός ἐστι τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ | Πνεύματι, ἀπαθῆ εἶναι καὶ ἀθάνατον, τὸν δ᾽ αὐτὸν | σταυρωθέντα καὶ θανόντα μόνον κατὰ τὴν σάρκα,| καθὼς ὁμοίως ἐν τῇ ῥηθείσῃ ὥρισται συνόδῳ, καὶ ἐν | τῇ ἐπιστολῇ τοῦ Ῥωμαϊκοῦ Ἀρχιερέως ἁγίου Λέοντος, ὅτου | διὰ στόματος τὸν μακάριον Ἀπόστολον Πέτρον λαλῆσαι | οἱ Πατέρες ἐν τῇ αὐτῇ συνόδῳ ἐπεβόησαν. δι᾽ οὗ ὅρου | καταψηφίζεται ἡ ἀσεβὴς αἵρεσις ἐκείνων, οἵτινες τῷ πα|ρὰ τῶν Ἀγγέλων δοθέντι Τρισαγίῳ καὶ ἐν τῇ προει|ρημένῃ τῇ ἐν Χαλκηδόνι συνόδῳ ἐπιφημισθέντι «ἅγιος | ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον | ἡμᾶς» προετίθεσαν «ὁ δι᾽ ἡμᾶς σταυρωθείς», ἀνθ᾽ | ὅτου τὴν θείαν φύσιν τῶν τριῶν προσώπων παθητὴν | διισχυρίζοντο καὶ θνητήν.|

ζ. Τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει δευτέραν, πέμπτην ἐν | τάξει, ἐν ᾗ ὁ τῆς προλεχθείσης ἐν Χαλκηδόνι συνόδου | ὅρος ἀνακεκαίνωται.|

η. Τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει τρίτην, ἕκτην ἐν τάξει,| καὶ ὁμολογῶ ὅπερ ἐν αὐτῇ κατὰ Μονοθελητῶν ὥρισται,| ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ δύο | εἶναι φυσικὰ θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας,| ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, καὶ τὸ ἀνθρώ|πινον αὐτοῦ θέλημα οὐχ ὑπεναντίον, ἀλλ᾽ ὑποτασσόμενον | τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.|

θ. Τὴν ἐν Νικαίᾳ δευτέραν, ἑβδόμην ἐν τάξει, καὶ | ὁμολογῶ ὅπερ ἐν αὐτῇ κατ᾽ εἰκονοκλαστῶν ὥρισται· χρῆ|ναι τὰς εἰκόνας τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς παρθένου Θεοτό|κου, ἔτι δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁγίων, ἔχειν καὶ κατέ|χειν, καὶ ταύταις τὴν προσήκουσαν τιμὴν καὶ | f. 309v θεραπείαν ἀπονέμειν.|

ι. Τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει τετάρτην, ὀγδόην ἐν τά|ξει, καὶ ὁμολογῶ εἰκότως ἐν αὐτῇ κατακριθῆναι τὸν Φώ|τιον, τὸν δὲ πατριάρχην ἅγιον Ἰγνάτιον ἀποκατασταθῆναι.|

ια. Σέβομαι ἔτι καὶ ἀποδέχομαι πάσας τὰς ἄλλας | οἰκουμενικὰς συνόδους τῇ τοῦ Ῥωμαϊκοῦ Ἀρχιερέως ἐξουσίᾳ | νομίμως συγκροτηθείσας καὶ κυρωθείσας. καὶ μάλιστα | τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδον, καὶ ὁμολογῶ τὰ ἐν αὐτῇ ὁρισ|θέντα, ἤτοι·|

ιβ. Ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἀϊ|δίως ἐστί, καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ ὑπαρκτικὸν αὐτοῦ εἶναι ἔχει | ἐκ τοῦ Πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἀϊδίως ὡς | ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ μοναδικῆς προβολῆς ἐκπορεύεται.|

---

f. 23, l. 25 Ἔτι πιστεύω καὶ ἀποδέχομαι καὶ ὁμολογῶ πάντα τὰ ὑπὸ | τῆς ἱερᾶς οἰκουμενικῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου περὶ τῆς δυ|τικῆς τε καὶ ἀνατολικῆς ἐκκλησίας ἑνώσεως ὁρισθέντα τε | καὶ δηλωθέντα, ἤγουν, ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πα|τρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἀϊδίως ἐστί, καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ τὸ | ὑπαρκτικὸν αὐτοῦ εἶναι ἔχει ἐκ τοῦ πατρὸς ἅμα καὶ τοῦ υἱοῦ,| καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἀϊδίως ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ μοναδι|κῆς προβολῆς ἐκπορεύεται, ἐπειδήπερ ὅ οἱ

ιγ. Ἔτι τὰς λέξεις ἐκείνας «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ», χάριν τοῦ τὴν |15 ἀλήθειαν σαφηνισθῆναι καὶ ἀνάγκης ἐπικειμένης θεμι|τῶς τε καὶ εὐλόγως ἐν τῷ συμβόλῳ προστεθῆναι.|

ιδ. Ἔτι ἐν ἀζύμῳ ἢ ἐνζύμῳ ἄρτῳ σιτίνῳ τὸ τοῦ Χριστοῦ | σῶμα τελεῖσθαι ἀληθῶς, τούς τε ἱερεῖς ἐν θατέρῳ αὐτὸ τὸ | σῶμα τοῦ κυρίου ὀφείλειν τελεῖν, ἕκαστον δηλονότι κατὰ τὴν τῆς |20 ἰδίας ἐκκλησίας, εἴτε δυτικῆς εἴτε ἀνατολικῆς, συνήθειαν.|

ιε. Ἔτι ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ | τοῦ Θεοῦ ἀγάπῃ πρὶν τοῖς ἀξίοις τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκα|νοποιῆσαι περὶ τῶν ἡμαρτημένων ὁμοῦ καὶ ἠμελημένων, τὰς | τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θά|25νατον, ὥστε δὲ ἀποκουφίζεσθαι αὐτὰς τῶν τοιούτων τιμω|ριῶν, λυσιτελεῖν αὐταῖς τὰς τῶν ζώντων πιστῶν ἐπικουρί|ας, δηλονότι, τὰς ἱερὰς θυσίας καὶ εὐχὰς καὶ ἐλεημο|σύνας καὶ τ' ἄλλα τῆς εὐσεβείας ἔργα, ἅτινα παρὰ τῶν πι|στῶν ὑπὲρ ἄλλων πιστῶν εἴωθε γίγνεσθαι, κατὰ τὰ τῆς ἐκ|30κλησίας διατάγματα. ἐκείνων δὲ τὰς ψυχάς, οἵτινες μετὰ τὸ |f. 310v Βαπτισθῆναι οὐδεμιᾷ ὅλως τῆς ἁμαρτίας κηλῖδι ὑπέπεσον,| καὶ ἔτι τὰς μετὰ τὸ ἐφελκύσασθαι τὴν τῆς ἁμαρτίας κηλῖδα,| εἴτε ἐν τοῖς αὐτῶν σώμασιν, εἴτε μετὰ τὸ τὰ σώματα ἀποδύ|σασθαι καθαρθείσας, εἰς οὐρανὸν εὐθὺς προσλαμβάνεσθαι |5 καὶ καθαρῶς θεωρεῖν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ τρισυπόστατον Θεὸν | καθώς ἐστιν, ἕτερον μέντοι ἑτέρου τελεώτερον κατὰ τὴν τῶν βε|βιωμένων ἀξίαν, τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἐν θανασίμῳ ἁμαρτίᾳ | τῇ κατ' ἐνέργειαν, ἢ καὶ ἐν μόνῃ τῇ προπατορικῇ ἀποβιούν|των εὐθέως καταβαίνειν εἰς ᾅδην, τιμωρίαις ὅμως ἀνίσοις |10 τιμωρηθησομένας.|

ιστ. Ἔτι τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν καὶ τὸν Ῥωμαϊ|κὸν Ἀρχιερέα εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πρωτεῖον κατέ|χειν, αὐτόν τε τὸν Ῥωμαϊκὸν Ἀρχιερέα διάδοχον εἶναι τοῦ μα|καρίου Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων καὶ ἀληθῆ

ἅγιοι διδά|σκαλοι καὶ πατέρες «ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ | f. 24 ἅγιον ἐκπορεύεσθαι» λέγουσιν, εἰς ταύτην φέρει τὴν ἔννοιαν,| ὥστε διὰ τούτου δηλοῦσθαι καὶ τὸν υἱὸν εἶναι κατὰ μὲν τοὺς γραι|κοὺς αἰτίαν, κατὰ δὲ τοὺς λατίνους ἀρχὴν τῆς τοῦ ἁγίου πνεύ|ματος ὑπάρξεως, ὥσπερ καὶ τὸν πατέρα. καὶ ἐπεὶ πάντα ὅ|5σα ἐστὶ τοῦ πατρὸς αὐτὸς ὁ πατὴρ τῷ μονογενεῖ αὐτοῦ υἱῷ | ἐν τῷ γεννᾶν δέδωκε, πλὴν τοῦ εἶναι πατέρα, τοῦτο αὐτὸ | ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται, αὐτὸς ὁ | υἱὸς παρὰ τοῦ πατρὸς ἀιδίως ἔχει, ἀφ' οὗ καὶ ἀιδίως γεγέν|νηται. καὶ τὴν τῶν ῥημάτων ἐκείνων ἀνάπτυξιν τὴν "ἐκ τοῦ |10 υἱοῦ", χάριν τοῦ τὴν ἀλήθειαν σαφηνισθῆναι καὶ ἀνάγκης τό|τε ἐπικειμένης, θεμιτῶς τε καὶ εὐλόγως ἐν τῷ συμβόλῳ | προστεθῆναι.|

[ll. 13-17 Ἔτι ἐν ἀζύμῳ... συνήθειαν: ordine verborum mutato, τελεῖν ὀφείλειν pro ὀφείλειν τελεῖν legitur]

[f. 24, l. 18-f. 25, l. 3 Ἔτι ἐὰν οἱ ἀληθῶς... τιμωρηθησομένας: verba ὡς προείρηται inter ἀποδύσασθαι et καθαρθείσας (f. 310v, l. 4) inseruntur].

[f. 25, ll. 4-14 Ἔτι τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν... διαλαμβάνεται: textus Gregorii pp. XIII καὶ ante διιθύνειν atque ἔτι ὡς ἡ αὐτὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος διαλέγεται eradit, addit vero καὶ ante ἐν τοῖς πρακτικοῖς].

τοποτηρη|[15]τὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας κεφαλήν, καὶ πάντων τῶν Χριστιανῶν πατέρα τε καὶ διδάσκαλον ὑπάρχειν, καὶ αὐτῷ ἐν | τῷ μακαρίῳ Πέτρῳ τοῦ ποιμαίνειν καὶ διιθύνειν καὶ κυβερ|νᾶν τὴν Καθολικὴν Ἐκκλησίαν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χρι|στοῦ πλήρη ἐξουσίαν παραδεδόσθαι, καθ' ὃν τρόπον ἔτι, ὡς ἡ |[20] αὐτὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος διαλέγεται, ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβά|νεται.|

ιζ. Ἔτι τὰ νομικὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, ἢ τοῦ Μωσαϊ|κοῦ νόμου τὰς θρησκείας, ἱερά, θυσίας καὶ μυστήρια, τοῦ Κυρίου |[25] ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπελθόντος πεπαῦσθαι καὶ μετὰ τὸ κηρυχθῆ|ναι τὸ εὐαγγέλιον μὴ δύνασθαι ἄνευ ἁμαρτίας φυλάττε|σθαι, τῆς δ' αὐτῆς παλαιᾶς διαθήκης τῶν καθαρῶν καὶ ἀ|καθάρτων βρώσεων τὴν διαφορὰν ταῖς θρησκείαις προσή|κειν παρελθούσαις, τοῦ εὐαγγελίου ἐγερθέντος.|

[30] ιη. Κἀκείνην ἔτι τὴν τῶν Ἀποστόλων ἀπαγόρευσιν ἀπὸ τῶν | εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ ἐκείνῳ ἡρμοκέναι τῷ χρό|νῳ, ἵνα ἡ μεταξὺ Ἰουδαίων καὶ ἑλλήνων διχονοίας ὕλη ἀφαι|[f. 311v]ρεθείη, ἧστινος ἀποστολικῆς ἀπαγορεύσεως τῆς αἰτίας παυ|σαμένης πέπαυται καὶ τὸ ἀποτέλεσμα.|

ιθ. Ὁμοίως σέβομαι καὶ ἀποδέχομαι τὴν ἐν Τριδέν|τῳ σύνοδον καὶ ὁμολογῶ τὰ ἐν αὐτῇ ὁρισθέντα τε καὶ |[5] σαφηνισθέντα, καὶ μάλιστα ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ προσ|φέρεσθαι τῷ Θεῷ τὴν ἀληθινὴν καὶ κυρίαν καὶ Ἱλαστή|ριον θυσίαν ὑπὲρ ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ | τῆς Εὐχαριστίας μυστηρίῳ, κατὰ τὴν ἀεὶ ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλη|σίᾳ ἐπικρατήσασαν πίστιν, συνέχεσθαι ἀληθινῶς, πραγ|[10]ματικῶς καὶ οὐσιωδῶς τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα μετὰ τῆς ψυχῆς | καὶ θεότητος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ τοῦτο τὸν Χριστὸν | ὅλον, καὶ γίνεσθαι μεταβολὴν τῆς ὅλης οὐσίας τοῦ ἄρτου εἰς τὸ σῶμα,| καὶ ὅλης τῆς οὐσίας τοῦ οἴνου εἰς τὸ αἷμα, ἣν μεταβολὴν ἡ κα|θολικὴ ἐκκλησία μετουσίωσιν προσηκόντως ὀνομάζει, καὶ |[15] ὑπὸ ἑκάστῳ εἴδει καὶ ἑκάστου εἴδους ἑκάστῃ μερίδι διαιρέσεως γενομένης ὅλον τὸν Χριστὸν συνέχεσθαι.|

[f. 25, l. 15] Προσέτι ὁμολογῶ καὶ προσδέχομαι τ' ἄλλα πάντα ἅτι|να ἐκ τῶν δογμάτων τῆς ἱερᾶς καὶ οἰκουμενικῆς τριδεντί|νης συνόδου ἡ ἁγία καὶ ἱερὰ ῥωμαϊκὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλη|σία πρὸς τοῖς ἐν τῷ ἐπάνω εἰρημένῳ συμβόλῳ κατεχομέ|νοις ὁμολογηθῆναι καὶ ἀποδεχθῆναι προέθηκε καὶ διώρι|[20]σεν, ὡς ἕπεται.|

Τὰς ἀποστολικὰς καὶ ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις καὶ τὰς | λοιπὰς τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας διατηρήσεις καὶ διαταγὰς ἰσχυ|ρότατα ἀποδέχομαι καὶ ἀσπάζομαι.|

Ἔτι τὴν θείαν γραφὴν κατ' ἐκεῖνον τὸν νοῦν ὃν ἐκράτη|[25]σε καὶ κρατεῖ ἡ ἁγία μήτηρ ἐκκλησία, ἧστινός ἐστι διακρῖναι | περὶ τῆς ἀληθινῆς ἐννοίας καὶ ἑρμηνείας τῶν θείων γραφῶν,| ἀποδέχομαι, καὶ αὐτὴν οὐδέποτε εἰ μὴ κατὰ τὴν ὁμόθυμον συμ|φωνίαν τῶν πατέρων λήψομαί τε καὶ ἑρμηνεύσω.|

κ. Ἔτι ἑπτὰ εἶναι τοῦ καινοῦ νόμου τὰ μυστήρια ὑπὸ τοῦ | Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διατεταγμένα εἰς σωτηρίαν τοῦ ἀν|θρωπίνου γένους, κἂν οὐ πάντα ἑνὶ ἑκάστῳ ἀναγκαῖα, οἷον τὸ Βά|πτισμα, τὸ Χρίσμα, τὴν Εὐχαριστίαν, τὴν Μετάνοιαν, τὴν Ἐσχάτην | χρίσιν, τὴν Χειροτονίαν καὶ τὸν Γάμον, καὶ ταῦτα χάριν | χορηγεῖν, τούτων δὲ τὸ Βάπτισμα καὶ τὸ Χρίσμα καὶ | τὴν Χειροτονίαν δευτερωθῆναι ἀθέμιτον.|

κα. Ἔτι τὸ Βάπτισμα ἀναγκαῖον εἶναι εἰς σωτηρίαν καὶ | διὰ τοῦτο, εἰ κίνδυνος ἐφίσταται θανάτου, εὐθὺς ἄνευ οὐδεμιᾶς | ἀναβολῆς χορηγεῖσθαι δεῖν καὶ ὑπὸ τινοσοῦν καὶ ἐν οἱῳ|δήποτε χρόνῳ, μετὰ τῆς προσ(η)κούσης ὕλης, εἴδους καὶ σκοποῦ | χορηγηθὲν κύριον εἶναι.|

κβ. Ἔτι τοῦ μυστηρίου τοῦ Γάμου τὸν δεσμὸν ἀδιάλυτον | εἶναι, κἂν δὲ διὰ μοιχείαν, αἵρεσιν ἢ ἑτέρας αἰτίας δυνατὸν | μεταξὺ τῶν συζύγων χωρισμὸν τῆς κοίτης καὶ τῆς συσκη|[f. 312v]νίας γίνεσθαι, οὐ μὴν αὐτοῖς ἄλλον γάμον συναλλάττειν | θεμιτὸν εἶναι.|

κγ. Ἔτι τὰς Ἀποστολικὰς καὶ Ἐκκλησιαστικὰς παρα|δόσεις ἀποδέχεσθαι δεῖν καὶ σέβεσθαι.|

κδ. Ἔτι τὴν τῶν Ἰνδουλγεντιῶν ἐξουσίαν, ἤγουν, τῆς τῶν | ποινῶν ἀφέσεως, ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ ἀφε|θῆναι καὶ τὴν αὐτῶν χρῆσιν τῷ χριστιανῷ λαῷ σωτηριωτά|την εἶναι.|

κε. Ὁμοίως τὰ περὶ τῆς προπατορικῆς ἁμαρτίας, περὶ | τῆς δικαιώσεως, περὶ τοῦ τῶν ἱερῶν βίβλων τῆς τε παλαιᾶς | καὶ καινῆς διαθήκης καταλόγου καὶ ἐξηγήσεως ἐν τῇ προ|ειρημένῃ Τριδεντίνῃ Συνόδῳ ὁρισθέντα ἀποδέχομαί τε καὶ | ὁμολογῶ.|

κστ. Ἔτι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀποδέχομαι καὶ ὁμολογῶ,| ἅπερ ἀποδέχεται καὶ ὁμολογεῖ ἡ ἁγία Ῥωμαϊκὴ Ἐκκλη|σία, καὶ ὁμοῦ τὰ ἐναντία πάντα καὶ τὰ σχίσματα καὶ τὰς | αἱρέσεις ἀπὸ τῆς αὐτῆς Ἐκκλησίας καταδικασθείσας, ἀπο|βληθείσας καὶ ἀναθεματισθείσας ἐγὼ ὁμοίως καταδικά|ζω, ἀποβάλλω καὶ ἀναθεματίζω.|

κζ. Προσέτι τῷ Ῥωμαϊκῷ ἀρχιερεῖ τῷ τοῦ ἁγίου Πέτρου τῶν | Ἀποστόλων κορυφαίου διαδόχῳ καὶ τοῦ Χριστοῦ τοποτηρητῇ ἀλη|θινὴν ὑπακοὴν ὑπισχνοῦμαι καὶ ὄμνυμι.|

Καὶ πάλιν ὁμολογῶ ἑπτὰ εἶναι ὄντως καὶ ἰδίως τὰ τοῦ και|νοῦ νόμου μυστήρια, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ δια|τεταγμένα, καὶ εἰς σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, κἂν οὐ | πάντα καθεκάστοις ἀναγκαῖα, οἷον τὸ βάπτισμα, τὸ χρίσμα,| τὴν εὐχαριστίαν, τὴν μετάνοιαν, τὴν ἐσχάτην χρίσιν, τὴν | χειροτονίαν καὶ τὸν γάμον, καὶ ταῦτα χάριν παρέχειν, τοῦ| [f. 26] των δὲ τὸ βάπτισμα, τὸ χρίσμα καὶ τὴν χειροτονίαν χωρὶς | ἱεροσυλίας δευτερῶσαι οὐ θέμις.|

Ἔτι τοὺς ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀποδεχθέντας καὶ ἐπικυρω|θέντας θεσμοὺς ἐν τῇ πάντων τῶν προλεχθέντων μυστηρίων | ἑορταστικῇ τελετῇ προσίεμαι καὶ ἀποδέχομαι.|

Ἅπαντα καὶ καθέκαστα τὰ περὶ τῆς προπατορικῆς ἁμαρ|τίας καὶ δικαιώσεως ἐν τῇ ἱερᾷ καὶ ἁγίᾳ τριδεντίνῃ συνόδῳ | διορισθέντα καὶ σαφηνισθέντα δέχομαι καὶ ἀσπάζομαι.|

κη. Ταύτην τὴν πίστιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἧς | ἔξωθεν οὐδεὶς σώζεσθαι δύναται, ἣν ἐν τῷ παρόντι ἑκουσίως |[25] ὁμολογῶ καὶ ἀληθῶς κρατῶ, τὴν αὐτὴν ἀκέραιον καὶ | ἀπαραβίαστον ἕως τῆς ὑστάτης τοῦ βίου ἀναπνοῆς βεβαιότα|τα, Θεοῦ συνεργοῦντος, κατέχειν καὶ ὁμολογεῖν καὶ ὑπὸ τῶν | ἐμοὶ ὑποταγέντων ἢ ἐκείνων ὧν ἡ ἐπιμέλεια ἐν τῷ ἔργῳ | μου πρός με ἀνήξει κρατεῖσθαι, διδάσκεσθαι καὶ κηρύτ|[30]τεσθαι ὅσον ἐπ᾽ ἐμοὶ σπουδάσειν. ἐγὼ ὁ αὐτὸς [manu propria: Κοσμᾶς | *μητ*ροπολίτης Κιτιέων] ἐπαγγέλλομαι, εὔχομαι καὶ ἐπόμνυμι.|

Οὕτω μοι βοηθείτω ὁ Θεὸς καὶ ταῦτα τὰ ἅγια | τοῦ Θεοῦ Εὐαγγέλια.|

[f. 313r] [sub latina versione] 1680. Die 25 Augusti 1680. | Ill*ustrissi*mus et R*everendissi*mus D*ominus* Cosmas Mauritius Archiepiscopus | Cytiensis in Cypro Metropolita Graecus Sanctae M*at*ri | Eccl*esi*ae unitus aetatis suae annorum 38 ut affert | [f. 313v] existens persona*lite*r coram Em*inentissi*mo et R*everendissi*mo D*omino* Cardinale | de Alteriis a

---

Ὁμοίως ὁμολογῶ ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ προσφέρεσθαι |[10] τῷ θεῷ τὴν ἀληθινὴν καὶ οἰκείαν καὶ ἱλαστήριον θυσίαν ὑπὲρ | ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ἐν τῷ ἁγιωτάτῳ τῆς εὐχαριστίας | μυστηρίῳ ὑπάρχειν ἀληθῶς, ὄντως καὶ οὐσιωδῶς τὸ σῶμα καὶ | τὸ αἷμα μετὰ τῆς ψυχῆς καὶ θεότητος τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ | χριστοῦ, καὶ ὅλην μὲν τὴν τοῦ ἄρτου οὐσίαν εἰς τὸ σῶμα, ὅ|[15]λην δὲ τὴν τοῦ οἴνου οὐσίαν εἰς τὸ αἷμα μεταβάλλεσθαι, ἣν | μεταβολὴν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία μετουσίωσιν ὀνομάζει.|

Καὶ πάλιν ὁμολογῶ ἐπὶ θατέρῳ μόνον εἴδει ὅλον καὶ τέ|λειον τὸν Χριστὸν καὶ τὸ ἀληθινὸν μυστήριον λαμβάνεσθαι.|

Βεβαίως κρατῶ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον ὑπάρχειν καὶ τὰς |[20] ψυχὰς τὰς ἐν αὐτῷ κατεχομένας ταῖς τῶν πιστῶν ἐπικουρίαις | ὠφελεῖσθαι, καὶ ὁμοίως τοὺς ἁγίους μετὰ τοῦ Χριστοῦ βασιλεύον|τας τιμητέους τε καὶ ἐπικλητέους, αὐτούς τε ὑπὲρ ἡμῶν εὐχὰς | τῷ θεῷ προσφέρειν, τά τε αὐτῶν λείψανα τιμῆς ἄξια.|

Ἰσχυρότατα διισχυρίζομαι χρῆναι τὰς τοῦ χριστοῦ καὶ τῆς |[25] ἀειπαρθένου θεοτόκου καὶ τῶν ἄλλων ἁγίων εἰκόνας ἔχειν | καὶ κατέχειν, καὶ ταύταις τὴν προσήκουσαν τιμὴν καὶ θε|ραπείαν ἀπονέμειν.|

Τὴν τῶν ἀφέσεων ἁμαρτιῶν, ἰνδουλγεντιῶν λεγομένων,| ἐξουσίαν ἀπὸ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ἀφεθῆναι καὶ |[30] τὴν αὐτῶν χρῆσιν τῷ χριστιανῷ λαῷ σωτηριωτάτην εἶναι | κατάφημι.|

Τὴν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ῥωμαϊκὴν ἐκ|κλησίαν πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν μητέρα καὶ διδάσκαλον ἐπι|γινώσκω. καὶ τῷ ῥωμαϊκῷ ἄκρῳ ἀρχιερεῖ, τῷ τοῦ ἁγίου πέ|[f. 27]τρου τῶν ἀποστόλων κορυφαίου διαδόχῳ καὶ τοῦ χριστοῦ τοποτη|ρητῇ ἀληθινὴν ὑπακοὴν ὑπισχνοῦμαι καὶ ὄμνυμι.|

Ὁμοίως καὶ τἆλλα πάντα τὰ ἀπὸ τῶν θείων κανόνων καὶ | οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ μάλιστα ἀπὸ τῆς ἱερᾶς καὶ ἁγίας |[5] τριδεντίνης συνόδου παραδοθέντα, διορισθέντα καὶ διασα|φηνισθέντα, ἀναμφιβόλως ἀποδέχομαι καὶ ὁμολογῶ. καὶ | ὁμοῦ τὰ ἐναντία πάντα καὶ τὰς αἱρέσεις οἱασδηποτοῦν ἀ|πὸ τῆς ἐκκλησίας καταδικασθείσας καὶ ἀποβληθείσας καὶ | ἀναθεματισθείσας, κἀγὼ ὁμοίως καταδικάζω, ἀποβάλλω |[10] καὶ ἀναθεματίζω.|

Sacra Congreg*atione* Sancti Officii ad hunc | actum special*iter* deputato a Sacra Congrega*tione* | Sancti Officii die 13 eiusdem, assistente *Reverendissi*mo P*atre* Puteobonello co|missario gen*er*ali Sancti Officii et aliis Domesticis | eiusdem em*inentissi*mi, emisit professionem orthodoxae | fidei iuxta suprad*ict*am formulam a Sancta Sede | Ap*ost*olica Graecis praescriptam, super quibus et *cetera*.| Actum Romae in Palatio eiusdem em*inentissi*mi | D*omini* Card*ina*lis de Alteriis, Praesentibus D*omino* Dominico | de Cambulis Clerico Avenionen*si* et R*everendo* Augu|stino Testa Presbytero Avellino domesticis | eiusdem em*inentissi*mi, et aliis ut supra testibus.| Franciscus Riccardus Sanctae Romanae et | Un*ivers*alis Inquisitionis notarius.|

Ταύτην τὴν ἀληθινὴν καθολικὴν πίστιν, ἧς ἔξωθεν οὐ|δεὶς σώζεσθαι δύναται, ἣν ἐν τῷ παρόντι ἑκουσίως ὁμολο|γῶ καὶ ἀληθῶς κρατῶ, τὴν αὐτὴν τέλειον καὶ ἀμώμητον ἕως | τῆς ὑστάτης τοῦ βίου ἀναπνοῆς βεβαιότατα, θεοῦ συνεργοῦν|[15]τος, κατέχειν καὶ ὁμολογεῖν, καὶ ὑπὸ τῶν ἐμοὶ ὑποταγέντων | ἢ ἐκείνων ὧν ἐν τῷ ἔργῳ μου ἐπιμελεῖσθαί με δεήσει, κρα|τεῖσθαι, διδάσκεσθαι καὶ κηρύττεσθαι, ὅσον ἐπ᾽ ἐμοί, σπουδά|σειν. ἐγὼ ὁ αὐτὸς [spatium rubricae] | ἐπαγγέλλομαι,|[20] εὔχομαι καὶ ἐπόμνυμι. οὕτως ἔστω μοι ὁ θεὸς βοηθὸς καὶ ταῦ|τα τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ εὐαγγέλια.|

Gabriele Winkler

M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office

Findikyan's recently published doctoral dissertation: *"The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i (†735): Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis"* (OCA 270, Rome 2004) is an important study on the development of the Armenian Office during the time of Step'anos Siwnec'i and his contempory Catholicos Yovhannēs Ōjnec'i, that also considers the writings erroneously attributed to Yovhannēs Ōjnec'i.

For the purpose of investigating the early Commentaries, Findikyan not only collected the entire relevant material, sorting out the interdependence of the sources, but he provided also an edition based on the extant manuscripts (pp. 34-82).

It was S. Amatuni who had first distinguished Siwnec'i's longer Commentary from the shorter version in his studies dating from 1915 to 1917. But it is the merit of Findikyan to have demonstrated with persuasive acumen the priority and interdependence of the various Commentaries on the Daily Office: Siwnec'i's Commentary as the prior source reflected in the longer redaction, the genuine writings of Yovhannēs Ōjnec'i, and the various sources which have to be considered as Ps.-Ōjnec'i, while solving the thorny problem of the relationship of these texts.

The longer version of Step'anos Siwnec'i's Commentary (**SS-L**) is based on the two known manuscripts (**A** = *Cod. Erevan 1851* of the 14th cent., the more reliable witness, and **B** = *Cod. Erevan* written before 1192 according to the colophon, which, however, was modified later on). For the shorter redaction (**SS-S**), Findikyan makes use of eight manuscripts, several of them unknown, demonstrating, moreover, that we have to distinguish among them the mss **LMNPQ** because they contain additional interpolated material (**SS-S+**).

These richly documented sections of the study are extremely valuable not only for their abundant information and general reliability, but also because they demonstrate the intellectual prowess of this young scholar of whom we may expect further important contributions in the field of Armenian Liturgy.

The edition of the longer version of Siwnec'i's Commentary (**SS-L**) on pp. 82-117 is followed by an English translation (pp. 119-162) accompa-

nied by informative notes at the bottom of each page. Also, after the edition of the shorter redaction of the Commentary (**SS-S** with **SS-S+**, the latter being the interpolated version) on pp. 163-193 there follows its translation (pp. 195-217) with abundant notes. It would have been easier for the reader had Findikyan provided the Armenian text and its respective translation on facing pages, thus sparing the reader time-consuming searches for the precise Armenian wording of the text. Some of the translations need closer scrutiny and sometimes they have to be modified or corrected (see below).

After these sections follows the overview on the liturgical Commentaries attributed to Yovhannēs Ōjnec'i (pp. 219-315) with an extensive discussion of the parallels in Siwnec'i. Particularly valuable is the close scrutiny of their interdependence, which, as has been pointed out already above, provides new insights.

Findikyan's detailed commentary is based on the course of the Daily Office, beginning with the Night and Morning Office (*gišerayin* and *aṙawōtean žam*), the Sunrise Office (*arewagali*), the "Third Hour", which in reality is the Liturgy of the Word, with the "Holy Mystery", called *Čašažam*, and the Evening Office (*erekoyean žam*), including Compline. If one prescinds from the investigation of the "Third Hour" with the "Holy Mystery", the reader will find much new information concerning the evolution of these offices; in particular, the pioneering investigation of the Sunrise Office and Compline have to be singled out. Findikyan's excellent overview and commentary on how these offices evolved provides much food for thought.

The appendices deal with liturgical terminology, beginning with the *kc'urd* (pp. 525-531), the explanation of which is convincing. However, the explanations of the "Trisagion" (pp. 531-538) is misleading: it would be better to distinguish *a priori* (1) the "Trisagion" proper (= "Holy God, holy Mighty ..."), (2) the Troparion referred to as *Srbasac'ut'iwn* ("Hagiology") in connection with the transfer of bread and wine, and (3) the "Thrice Holy" (= the Sanctus). All three are based on Is 6:3, yet they are not only different in wording but pertain to different sections of the liturgy and thus one should not speak indiscriminately of the "Trisagion", regardless of the indiscriminate use of this term in some publications or sources. This part warrants a closer look (see below). The final discussion of the alleged term "Opposition" (pp. 538-544) belongs, like the preceding discussion concerning the "Trisagion", to those parts of the publication, that have to be modified (see below).

The last part of the otherwise extremely informative study deals with the liturgical treatises once erroneously attributed to Yovhannēs Ōjnec'i (pp. 545-571). Here, too, an English translation is provided (pp. 546-571).

The Synopsis of the texts in several columns (**SS-S/SS-L/Ps.-Ōjnec'i**), surely a time-consuming effort, is of great value, allowing immediate access and comparison of the sources.

The Bibliography at the beginning of the study should have been revised, corrected, and updated; the two Indices at the end consist of (1) Biblical Citations and (2) a General Index.

Though the great merits of this publication have already been pointed out, the study remains somewhat uneven. Ground-breaking sections are interspersed with considerable weaknesses of a generally philological nature, compounded by inexact, sometimes even false summaries of prior research (see below).[1] These philological problems include both the primary Armenian sources, where the grammar has not always been respected, with the result that sometimes inadequate or wrong conclusions are proposed, as well as the secondary literature in German which Findikyan seems not always to have understood and integrated into his study.

There are also other issues which Findikyan assumes *a priori* to belong to unquestionable facts: this concerns, for example, the problem of which Eucharistic Prayer these Commentaries actually have in mind when they allude to the Eucharist. Are they referring to the Anaphora of Athanasius, as Findikyan presupposes, or could it not be that they allude rather to the Anaphora of Basil? This would have involved some additional work, probably too much at the time, but at least the question could and should have been raised.

The other fundamental problem has to do with the Creed, referred to by its incipit in these Commentaries. Which Creed is it, the Nicene Creed, as Findikyan claims without having looked into the issue of the Creed in the Eucharist, or possibly another Creed?

---

[1] Here are some minor *lapsi* unavoidable in extensive studies: M. Čamčean is, of course, not a "*nineteenth* century ... historian" (p. 48); the phrase "to look motionless toward the East" is *not* a citation of Job 39:26 as F. claims on pp. 146, 461, 572, but has perhaps to be studied in a different context (see below). It ought to be "Agat'angelos" not "Agat'ankelos", as on pp. 137 note 142, 138 notes 152, 154, 155, etc. More weighty are the misrepresentations of prior research: as for example on p. 144 (n. 196). The term "seal" (*knik'*) does certainly *not* "correspond to the earliest Syriac and Armenian understanding of Christian initiation, where the central element is the anointing." On the contrary, there is consensus that this term reflects the *later* evolution of a postbaptismal anointing! See also below the misrepresentation of previous research concerning the troparia sung at the transfer of the gifts of bread and wine, including the so-called "Third Hour" and the "Holy Mystery".

I. *Questions with regard to the English Translation*

Those familiar with the Armenian syntax of Step'anos Siwnec'i and his contemporary Yovhannēs Ōjnec'i are fully aware that reading these sources forces one "to wrestle with Step'anos' forbidding Armenian idiom", as Findikyan himself points out on p. 28. These texts are notoriously difficult to understand and translate adequately. Generally, Findikyan has succeeded in offering an acceptable translation of these difficult texts. Yet there are several important passages where modifications or corrections are necessary.

Given the inherent problems with these texts, it is all the more important to carefully follow the Armenian *grammatical forms* and to be also mindful of the Armenian *liturgical technical terms* possibly present in these Armenian texts, *comparing them with their respective parallels in the Greek or Georgian sources*, and thereby constantly revising and refining one's translation.

Some of the suggested revisions (see below) have no far reaching implications for the overall understanding of the Commentaries, but others do indeed change our understanding of Siwnec'i and of the Armenian Office, as will become apparent below.

1. Siwnec'i (Preface, 1), pp. 85/121[2]

Siwnec'i explains in *Preface* 1 what Christ says about the Holy Spirit. Here is the Armenian text, followed by Findikyan's English translation, and my suggested version:

Siwnec'i, Preface 1 Armenian text, 85:	**Findikyan's translation,** 121:	**A more litteral translation:**
	He [= Christ] who is consubstantial with the Spirit,[3]	
Զաստուածային եւ զկենդանարար եւ սուրբ հոգւոյն,		About the divine and life-giving and holy Spirit says he [= Christ],
որ առ արարածս լինէր գործութիւնք[5] *յայտնելով,*	revealing[4] the divine and life-creating and holy operation of the Spirit,	*who* became [one] among the creatures, revealing *thereby* [Instr.!][6] [his] actions[7],

[2] Repeated on pp. 282-283.

[3] Unnecessary change of the sequence of the Armenian text.

[4] The instrumental should be respected.

[5] This is the reading of ms **B**.

[6] The instrumental should be respected.

	who was	[and]
որ երբեմն	with the creatures,[8]	*who* at times[9] is
իսկակիցն է		[also] the "Co-Existing One"[10]
հոգւոյն:		with the Spirit:
	at one time said:	
«հողմ ուր կամի»	"Where the wind wills,	"Where the wind wills,
ասէ		
«շնչէ»:	it blows" [Jn 3:8].	it blows" [Jn 3:8].

The attributes: "divine, life-giving and holy" are standard expressions for the Spirit, and thus should be placed before "Spirit". Even more important: "*who*" (occuring twice) refers, in my opinion, in *both* cases to Christ, not to the Spirit. The meaning of what Siwnec'i says in this passage becomes perfectly clear once the grammar is respected.

2. Siwnec'i (long version II, 3), pp. 88/125

Siwnec'i speaks in the long version II, 3, of the Night-Office of the *fixed* group of psalms, called *gobłayk'*. According to Findikyan's translation (p. 125) Siwnec'i says in this context:

> ... our ... blessed fathers ...
> called the seven *gobłayk'* a "canon",
> that is, *immobility*[11] (**անշարժութիւն**).

Findikyan's translation of **անշարժութիւն** with "immobility" does not make much sense. Siwnec'i seemingly explains the establishment of a *fixed* group of psalms, that form a "canon". Thus **անշարժութիւն** in this

[7] It is necessary to take the reading of ms **B** (cf. p. 85 n. 21) as a basis, as also, seemingly, Findikyan does (p. 121). The reading of **A** does not make sense.

[8] Unnecessary shift of the position of this statement, thus obscuring the meaning of the sentence. Moreover, "who" (occuring twice) refers in my opinion to Christ, not to the Spirit.

[9] **երբեմն** for example, is used to translate ποτε, as v.g. in connection with the "Anathemata" of the *Armeniacum*: **Իսկ որք ասենն՝ էր երբեմն, յորժամ ոչ էր Որդի** ... (τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός ...); cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rome 2000), 228 (48-49).

[10] **Իսկակիցն** (the "Co-Existing One") is in the early Armenian sources a technical term for the relation of the Son to the Father (comparable to ὁμοούσιος), so in the *Buz. Pat.*, 115 (4) and in the *Nicaenum* in the *Letter of Sahak*, 10 (2); cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 80 (4), 128 (12) / 131 (12), 333, 342, 357-359, 367-368.

[11] My italics.

context could perhaps be translated more freely with: "a fixed set", or if a more literal translation is preferred, with "invariability".

3. Siwnec'i (long version III, 1), pp. 89/128 (see also 348-353)

The problem in Siwnec'i, long version III, 1, is how the word ***ը՛նդմիջելով*** has to be understood *in connection* with the morning-psalms 148-150, clearly indicated by the *instrumental* which has to be respected! Here is the Armenian text followed by Findikyan's translation:

> ***յետ որոյ եւ զ«Տէր յերկնից»ն ը՛նդմիջելով.***
> And after which the "[Bless the] Lord in the heavens" [= Pss 148-150], interrupting [it]. ["*i.e. interrupting the sequence of liturgical elements*"; cf. n. 70.]

Findikyan's clarification that the verb refers allegedly to the subsequent "sequence of liturgical elements" which follow the morning psalms is clearly wrong and results from neglecting the instrumental ***ը՛նդմիջելով*** in the Armenian text, which makes it quite obvious that the verb has to be understood *in reference* to the morning-psalms 148-150. Here is my suggestion of how the Armenian text with the ***ը՛նդմիջելով*** ought to be rendered:

> Thereafter also the "[Bless the] Lord in the heavens" [= Pss 148-150], *by* interrupting (***ը՛նդմիջելով***) [them] = Pss 148-150.

This can mean only one thing: the morning-psalms 148-150 are sung *by interrupting* them, i.e. *by intercalating* these psalm *with a responsory* (or a refrain)! On pp. 361-362 Findikyan comes back to the meaning of ***ը՛նդմիջելով***, claiming: "Step'anos [Siwnec'i] ... must be translated [with] "to interrupt", that is "to cut short" or "to terminate"." Findikyan's argument that the verb allegedly does not refer to Ps 148 but to the *subsequent* liturgical elements, namely the "proclamation and prayer", which, according to Findikyan, were "cut out", only underlines that the grammatical form of ***ը՛նդմիջելով*** was not respected. The instrumental in connection with the morning-psalms leaves no doubt that the verb ***ը՛նդմիջելով*** (= "*by* interrupting" [them]) refers to nothing else but these psalms.

Yet there were apparently regional differences in how these psalms were sung, if we include the testimony of Ps.-Ōjnec'i (*De officiis* I §13). This is not a document of Ōjnec'i; moreover, we have no certitude of its precise provenance and date. A comparison between Siwnec'i's explana-

tion of the Morning Office and Ps.-Ōjnec'i will illustrate the differences in these two sources:

Morning Office

Findikyan, pp. 361-362 (with my English translation):

Siwnec'i (long version III, 1):
1 *յետ որոյ*
2 *եւ զՏէր յերկնից* [Pss 148-150]
3 *ընդմիջելով,*
4 *յոր Փառք ի բարձունս յարի:*

1 Thereafter
2 also the "[Bless the] Lord in the heavens" [= Pss 148-150]
3 ***by interrupting*** [them];
4 at which the "Glory in the highest" follows.

Ps.-Ōjnec'i (De officiis I §13):
1 Ետոյ
2 *Տէր յերկնից* [Pss 148-150]
3 *առանց միջնորդի*
4 Ետոյ *Փառք ի բարձունսն յօրինեն:*

1 *Then*
2 the "[Bless the] Lord in the heavens" [= Pss 148-150]
3 ***without a "mediator"***;
4 *then* they perform *the* "Glory in the highest".

Findikyan (pp. 361-362) translates Ps.-Ōjnec'i (in my presentation of the text, 2. col., lines 3-4) as follows:

immediately then
they compose "Glory in the highest".

The term ***միջնորդի*** (cf. Ps.-Ōjnec'i, line 3) means indeed "immediately", but combined with ***առանց*** ("without") the noun ***միջնորդ*** should be respected. Hence ***առանց միջնորդի*** is better not translated as "immediately", but more faithfully as: "without a «*mediator*»". Also the repetition of ***Ետոյ*** (= "then", cf. lines 1 + 4) indicates that a new liturgical element is listed, and thus the ***Ետոյ*** (= "then") clearly belongs to the respective liturgical element (Pss 148-150, "Glory in the highest") and *not to* "immediately", which by itself ought to be rendered as: "without a «*mediator*»". Findikyan has, of course, a reason why he translates the Armenian text as he does, and why he places the "then" with "immediately", insinuating thus that they belong together (see above). This serves above all to eliminate the possibility that these morning-psalms were sung according to Siwnec'i *"by intercalating"* them with a responsory (note the instrumental ***ընդմիջելով*** = *"by* interrupting" [them])! In contrast to Ps.-Ōjnec'i (line 3), who seemingly is aquainted with the tradition of an *intercalated* psalmody concerning Pss 148-150, yet informs us that in his region and at his time these psalms had to be sung "without a *mediator* (***միջնորդ***)". I deliberately chose to remain as close as possible to the Armenian text, for the term ***միջնորդ*** ("mediator") in the *Morning* Office

can be compared with the Greek liturgical *terminus technicus* μεσῴδιον[12] (cf. Armenian *"mesedi"* in the Armenian *Evening* Office), both referring to the *responsorial* psalmody. According to the Armenian sources the term is apparently used in the context of the so-called "Cathedral Offices" of the *Morning* and *Evening*.

With regard to the discrepancy between Siwnecʻi and Ps.-Ōjnecʻi we also have to consider at least hypothetically the possibility of a currupt text, as Findikyan (p. 362 n. 154) asserts: "the discrepancy between ***ընդ-միջելով*** ... and ***միջնորդի*** ... may be due to cumulative scribal error ...". This possibility cannot be entirely ruled out, although I consider it unlikely here. But regardless of the possible textual incertitude, we still have to respect the grammar of the Armenian text and translate accurately what each source says:

(1) These two sources, Siwnecʻi and Ps.-Ōjnecʻi, do not say the same thing (*pace* Findikyan, 362);

(2) The verb in its grammatical form of ***ընդմիջելով*** in connection with Pss 148-150 in Siwnecʻi has to be faithfully rendered with *"by* interrupting [them]", i.e. *by intercalating* the psalms with a responsory (*pace* Findikyan, 89/128, 361-362, 400-402).

4. Siwnecʻi (long version VII, 5), pp. 100-101/144 with n. 197, 469 (5), 538-539

Something similar has to be said with regard to another Armenian term, namely ***Հակառակութիւն***, translated by Findikyan (p. 144) as "opposition", which in the context of the execution of Psalm 92 does not make sense. Also, for this Armenian term there exists a Greek equivalent as has been already explained in an article, either unknown to or misunderstood by Findikyan.[13]

The issue here is how the entry-psalm 92 of the "Third Hour" was sung at the time of Stepʻanos Siwnecʻi. Here is Findikyan's translation (p. 144), followed by the Armenian text, accompanied by my suggestion how this passage has to be translated and understood:

---

[12] Normally in connection with a reading like the Georgian *dasadebeli* (დასადებელი), but it has to be noted that in the Armenian Evening Office the *"mesedi"* is not connected with a reading. For the Armenian *"mesedi"* see the highly informative contribution of S. Parenti, "Mesedi - μεσῴδιον", in: H.-J. Feulner – E. Velkovska – R. Taft (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260, Rome 2000), 543-555, here: 544, 546; see in addition Findikyan, 472 (but also 487).

[13] Cf. G. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus", *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift E. Metreveli, Rome 2000), 133-154.

So in a choir of angelic harmony
[we] sing verse by verse the beautiful opposition [*հակառակութիւն*]
crying out with the supernal ones.

One wonders what comprised this "beautiful opposition" in the context of "a choir of angelic harmony". Quite obviously, something is wrong with the "opposition". Moreover, the translation does not follow closely the Armenian text and its grammatical construction. Here is the Armenian text with my English translation:

1 *Ուստի եւ*	1 So for that reason [we are] singing,	cf. 3
2 *Հրեշտակագունդ խառնուածովք գնդիւ*	2 in union with the assembled angelic choir, *by* shouting [instrumumental!],	cf. 7
3 *երգս առեալ*		
4 *տուն առ տուն*	4 verse by verse,	
5 *զգեղեցիկ հակառակութիւն*	5 the graceful *alternate response*	
6 *ընդ վերինսն*	6 with the ones on high.	
7 *գոչելով* [instrumumental!].		

Findikyan is perplexed by the term *հակառակութիւն*: "The sense of the word is not entirely clear from the context ..." (p. 144 n. 197). Yet this term becomes perfectly clear once we look at its Greek parallel as I have explained in a previous article: "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 144:[14]

Der Hinweis auf *հակառակութիւն* ist in diesem Zusammenhang
als Terminus technicus ... d.h. als *antiphonaler* Psalm-Vortrag aufzufassen.
Vorbild dürfte τὸ ἀνταποκρινόμενον
(mit dem Verb ἀνταποκρίνω ["antworten"]) gewesen sein,
denn nach Mateos ist ἀνταποκρινόμενον
ein Terminus technicus für den antiphonalen Refrain;
cf. Mateos, *La célébration*,13-14:
"ἀνταποκρινόμενον, c'est à dire «ce qu'on répond alternativement»".[15]

---

[14] As previous note.

[15] Cf. J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191, Rome 1971), 13-14; *idem*, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes* II (OCA 166, Rome 1963), 283. Similar to ἀνταποκρινόμενον and the verb ἀνταποκρίνω ["to answer"], we can include with the term *հակառակութիւն* also the expression *հակառակ լինել*, which means "to answer" (cf. Aucher, *A Dictionary English and Armenian* [Venice 21868]).

There can be no doubt that the term *հակառակութիւն* has to be compared to ἀνταποκρινόμενον in the sense of "*alternate* response". Thus Findikyan's lengthy explanations (pp. 144 n. 197, 538-539) are entirely gratuitous. (See also below my observations regarding the Georgian entry-chant, the antiphonal *Oḫitay* [ოხითაჲ] in connection with *Samḫrad*.)

These misleading translations have also something to do with Findikyan's general attempt, noticeable throughout the entire study, to play down or eliminate the evidence, which could or should be interpreted as singing a psalm with an "alternate response", as in the case of the entry-psalm 92 at the beginning of the "Third Hour"; or psalms sung "responsorially" as is the case with the morning-psalms 148-150, where the correct understanding of the Armenian text is linked to the precise rendering of what the Armenian text says; or the troparion of *Čašažam* (literally: "Meal-Time"), called *Srbasac'ut'iwn*, sung at the transfer of bread and wine (see below). According to the Armenian text these morning-psalms were sung "*by intercalating*" them. In Siwnec'i as in the other Commentaries there are unmistakeable clues to the precise nature of how these psalms were executed. And with regard to the Armenian troparion *Srbasac'ut'iwn* we will show below that it corresponds exactly wirh the *Sicmidisay* in the *Georgian Lectionary* (5th-7th cent.) and in the *Iadgari* (collection of Georgian Troparia), likewise the Armenian *antiphonal* entry-psalm 92 which corresponds to the Georgian *antiphonal* entry-chant, the *Oḫitay* [ოხითაჲ].

Once we take Siwnec'i's clear statement about *intercalating* Pss 148-150 seriously, the explanations of Ōjnec'i in his *Oratio Synodalis* also assume new clarity, for he also comments on these morning-psalms by beginning with the two canticles of Daniel, the canticle of Azarias and the Three Youths:

Oratio Synodalis §14 (Findikyan, 346-347):

[1. Canticle of Azarias and of the Three Youths:]
... First of all to say:
"We have sinned ..." [... Dan 3:29, Canticle of Azarias]

and then to say:
"Bless the Lord, all works of the Lord" [Dan 3:57, Canticle of the Three Youths]

[2. Ps 50]
Again: "Have mercy on me..." [Ps 50:1]

[3. Pss 148-150]
And then ... to sing loudly:
"Bless the Lord in the heavens ..." [Ps 148:1]

And why is the same thing said twice?[16]
[What follows then is the mystagogy of Ōjnec'i:]
On account of ... [Adam and Eve] ...

The crux here is how we have to understand Ōjnec'i's statement: "And why is the same thing said twice?" Ōjnec'i explains his rethorical question with respect to Adam and Eve, that is with his own mystagogy. According to Findikyan (p. 347) "Ōjnec'i provides here an allegorical explanation of the main elements of the Morning Office", which is indeed the case. However, Findikyan interpretes Ōjnec'i's question: "*why is the same thing said twice?*" as *repeating the pattern* of the "penitential and laudatory" element, starting with: "We have sinned ..." [= Dan 3:29, beginning of the Canticle of Azarias, as the penitential element], followed by: "Bless the Lord ..." [= Dan 3:57, beginning of the Canticle of the Three Youths, as the laudatory element]. According to Findikyan *it is this pattern*: penitential aspect combined with a laudatory element, *that is repeated* in the combination of Ps 50 (with verse 1 as incipit, reflecting the penitential element) and Ps 148 (again the incipit, verse 1 is cited, as the laudatory part). This is rather "recherché", to say the least! This far-fetched argumentation serves exclusively to avoid the much more obvious explanation[17] that *these cited verses of*:

— the Canticle of Azarias
— the Canticle of the Three Youths
— the morning Ps 50
— the morning Pss 148-150

are indeed repeated, as Ōjnec'i says, *because they constitute also* (*the incipit of*) *the refrain* of the canticles and the morning psalms! The duplication

[16] My italics.

[17] Similarly in Findikyan's article: "The Armenian Ritual of the Dedication of a Church A Textual and Comparative Analysis of Three early Sources", OCP 64 (1998), 75-121, here: 87-89. Moreover, F. uses for his study the English translation of Conybeare, who refers to *Cod. San Lazzaro 457* (now it is, however, *320, olim 457*!), taken over by Findikyan (pp. 75-76, 80-83, 87, 89, 93, 95-96, etc. It is well known that Conybeare sometimes included later mss. Thus the presented evidence is not always reliable. Yet Findikyan made also use of the references in Sargisean's Catalogue III (Venice 1968). In addition, it should be noted that the group of *three* psalms (which perplexed F.) is a widespread practice, found also in the Armenian Baptismal Order according to the oldest ms, our *Codex 320*: pss 24, 25, 50 are used at the beginning of the prebaptismal rites in front of the door of the church; cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Unter-suchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (OCA 217, Rome 1982), 188/189 - 190/191, 371-373.

lies in the cited verses repeated *through* the refrain,[18] and thus indeed "the same thing is said *twice*", as Ōjnec'i says. Moreover, this interpretation of the morning Pss 148-150 *corresponds exactly to Siwnec'i's statement* that Pss 148-150 are sung "by interrupting" them, i.e. *by intercalating* these psalms, as was demonstrated above.

5. Siwnec'i (long version VII, 8), pp. 102/146, 461 (f)

Here is another Armenian text, Findikyan's translation that deviates from the Armenian grammar, and my suggestion how the passage ought to be rendered:

Siwnec'i (long version VII, 8), pp. 102, 461:

Յետոյ զառաքելական ընթեռնելով
վարդապետութիւն կերակրի
իբրեւ յերկնուստ
իջելոց հացին կենդանարար

Findikyan, 146, 461:

After that, reading the Apostle
[the church] is nourished by the doctrine
as if by the life-giving bread
that will descend from above.

suggestion:

Thereafter, through reading the Apostle
the teaching[19] is nourished
as though the life-giving bread [himself]
would descend from above.

6. Siwnec'i (long version VII, 6), pp. 101/145

It seems to me that the following passage of Siwnec'i also poses no real problem once the Armenian grammar is respected. Findikyan (p. 145) translates this section as follows:

And the ... words of the commandment
to stand still,
looking straight up [is the voice of him]
who called [us] ...

Here is the Armenian text accompanied by my suggestion how this passage could be rendered into English:

Եւ բարբառ հրամանին ... And the word (singular!) of the command

---

[18] Cf. G. Winkler, "The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and Early Evolution of Armenia's Hymnography", REArm 17 (1983), 471-551, here: 530.

[19] Apparently "teaching" refers here to the *sermon*.

Հաստատուն կալ ի վեր նայելով յուղղութիւն որ կոչեաց ...	to stand still [cf. Στῶμεν καλῶς?] while gazing at the righteousness on high that summoned [us] ...

By the admonition "to stand still while gazing at the righteousness on high" very likely the admonition of the Initial Dialogue is meant, where according to the Armenian version the people are admonished "to gaze" on high at the so-called "Liturgy of the Angels", which plays such an important role in the Anaphora of Basil (see my comments below).

7. Siwnec'i (long version X, 6), pp. 111/156

Siwnec'i, long version X, 6, is translated by Findikyan as follows:

And ... Christ came and completed these things
by descending into the earth ...
with his ... body.

Here is the Armenian text with a suggestion how it should be rendered:

Զայսոսիկ եւ ... Քրիստոս եկեալ կատարէր իջանելովն ի հող ... մարմենովն	Also these things ... Christ completed when he came, through [his] descent into the tomb ... with the body.

This passage lends itself quite clearly to a comparison with the Armenian Anaphora of Basil (see below) and the Syriac and Armenian credal tradition.

8. Ōjnec'i's Oratio synodalis[20] § 10, p. 251

Ōjnec'i's *Oratio synodalis*, §10, explains the vigil and how the people, while praying, "assume the similarity" of a certain category of angels. Findikyan translates the passage as follows: "... That is, to imitate the heavenly angels." Here is the Armenian text with my translation, which underlines Ōjnec'i's explanation of *the vigil*:

Այս ինքն զերկնային զուարթնոցն բերել զնմանութիւն

[20] Concerning the *Oratio Synodalis* it is advisable also to consult now the study by A. Mardirossian, *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i. Église, droit et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle* (CSCO 606, subs. 116, Louvain 2004), especially 272-273, 499.

That is, to assume the similarity of the Wakeful Ones.[21]

In similar fashion also in Ps.-Ōjnec'i's *De magna die*[22] (*ibid.*, 251).

9. The Problem of the "Third Hour" and the "Holy Mystery"

The "Third Hour", in reality the "Liturgy of the Word" before the Eucharistic Prayer (cf. pp. 437-469) and the "Holy Mysteries" referred to as *Čašažam* (literally: "Meal-Time"), are of particular interest. Again, the Armenian text has to be understood differently from the explanations provided by Findikyan. The precise reading of the Armenian text (VII, 1, long version: pp. 98/140-141, short version: 185/211) and the necessary comparison with the Georgian parallels in the *Iadgari* and the *Georgian Lectionary* preclude Findikyan's categorical claim (on p. 440 n. 14) that the "Holy Mystery", called *Čašažam* (**ճաշածամ**, lit.: "Meal-Time") cannot be the Eucharist:

«Holy Mystery» refers not to the Eucharist, but, consistent with Step'anos' use of the term "mystery" elsewhere, the deeper allegorical meaning of the Synaxis service, the *Čašažam*, as a whole.

This, of course, is not a stringent argument for excluding the meaning of "Holy [!] Mystery" as pointing to the Eucharist as well, as is also the case, for example, in Syriac where *rāzā* ("mystery") is used for a variety of meanings, but foremost for the holy mystery of the Eucharist.

If one looks, in addition, at the Armenian context (see the overview below), then it becomes quite obvious that the "Holy Mystery" is an *additional* liturgical element: each liturgical element is listed with "and": the reading of the "Apostle", *and* the Alleluia before the Gospel, *and* the Creed, *and the "Holy Mystery"*. The distinct repeated "and" clearly refers to each *distinct* liturgical element listed in the Commentary.

But there are much more weighty arguments for assuming that by "Holy Mystery" the Eucharist (on high dominical feasts) is meant.[23] Siwnec'i's eighth century Commentary with the term *Čašažam* (or *Čašu žam*) corresponds exactly to the Georgian *Samḫrad* (სამხრად) of the *Iadgari* and the fifth to eighth century *Georgian Lectionary*. The congru-

[21] On this category of angels, often mentioned by Ephrem, see W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer* (OCA 173, Rome 1965); and the overview in my: *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rome 2002), 175-191; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 495.

[22] According to Findikyan (264-265, 267) *De magna die* is partially dependent on the *Oratio Synodalis*, and partially also on *Canon 24* of the Synod of Duin.

[23] For the connections with high feasts, see the overview below.

ency includes both the structure and content: the *antiphonal* entry-psalm 92 in Siwnec'i's "Third Hour" with *Čašažam* has its parallel in the *antiphonal Oḫitay* (ოხითაჲ) of the Georgian *Samḫrad*, including the subsequent liturgical elements as was described in detail in my study of the Armenian *Čašu žam* and the Georgian *Samḫrad.* This study of 2000[24] Findikyan seems not to have understood. I did not base my arguments on today's Armenian "Midday Office", as Findikyan claims (p. 440 n. 14), but *first and foremost* on the striking parallels between the evidence in Siwnec'i and the *Georgian Lectionary* and *Iadgari*. In this investigation, as also in another study, I demonstrated, moreover, that the Armenian troparion referred to as *Srbasac'ut'iwn* ("Hagiology") in our eighth century Commentary has to be compared to the Georgian *Sicmidisay* (სიწმიდისაჲ) in the *Georgian Lectionary* and *Iadgari*.[25] Findikyan, on p. 534, states that my investigation was allegedly "buil[t] upon Taft's earlier intuition, by claiming that the Armenian "Hagiology" [*Srbasac'ut'iwn*] derives from a Greek antecedant in the early Antiochene realm." This certainly is not the case. With this claim Findikyan does justice neither to Taft's detailed research on the Byzantine troparia used at the Great Entrance,[26] nor what I said in my subsequent investigation of the Georgian, Armenian, Syriac, and Byzantine troparia sung in connection with the transfer of the gifts of bread and wine.[27] In my study I said with regard to Taft's investigation:[28]

> R. Taft ... hat ... bei seiner Untersuchung des Großen Einzugs mit den Gaben alle verfügbaren Quellen und Detailluntersuchungen in seine Analyse . . miteinbezogen. Dabei optierte er für H. Leebs Schlußfolgerungen und modifizierte A. Baumstark's These vor allem dahingehend, daß sie nicht für den Befund Konstantinopels Gültigkeit habe ...

---

[24] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154, here: 143-153, in particular, 150-153.

[25] *Ibid.*; *eadem*, *Das Sanctus*, 203-248.

[26] Cf. R.F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphorae Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome ²1978), 89-98.

[27] Originally planned as an article with the title: "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren IV", sent to Findikyan prior to its publication, and thus mentioned by Findikyan p. 534 n. 25 and in his bibliography. Subsequently it was not published as "Zur Erforschung ... IV", but included (in unaltered form) as Part II in my book on the *Sanctus*, 203-248, a copy of which was sent to Findikyan.

[28] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 205.

Contrary to Findikyan's summary, I tried to prove, by including in my investigation also the Georgian and Armenian troparia sung at the transfer of bread and wine:[29]

(1) that *not* Taft's but *Baumstark's intuition* was correct:
these troparia, the Georgian *Sicmidisay* and the Armenian *Surbasac'ut'iwn*,
including the Byzantine *Cherubikon*, were inspired by Is 6:3:
the "thrice holy" of Is 6:3 constituted the basis for these troparia.
Baumstark's intuition was contested by Taft,
whereas I consider Baumstark's insight correct (*pace* Findikyan).

(2) that the Armenian *Surbasac'ut'iwn*,
mentioned in Siwnec'i's Commentary in connection with *Čašažam*
and the Georgian *Sicmidisay* of *Samḫrad* (in the *Iadgari* and *Georgian Lectionary*)
have to be compared with each other.

(3) Moreover, with regard to the Armenian troparia we have to distinguish three of them:
- the *invariable* troparion (***Մարմին տէրունական***),
  with its parallel in an East-Syrian *'Ōniṯā d-razē*;
- the *variable Surbasac'ut'iwn* (cf. Georgian *Sicmidisay*!),
  also attested in an East-Syrian *'Ōnīṯā* and in a Georgian *Sicmidisay*[30];
- the *Cherubikon*, common to both
  the Armenian Liturgy of Athanasius and the Byzantine Liturgy.

(4) With regard to the *Cherubikon*,
G. Wagner considered the possibility of an Antiochene origin,
in contrast to Taft who concluded
that the *Cherubikon* is possibly a genuine Byzantine composition.
Given the parallels between the Armenian and Georgian evidence,
the Syrian and Armenian parallels,
and the Armenian and Byzantine parallels,
I opted for a Syro-Palestinian background for these troparia.

In order to understand the issues at hand, it is best to present an outline of the liturgical elements mentioned by Siwnec'i in connection with the "Third Hour" and the "Holy Mystery" (on high feasts[31]), the latter referred to as *Čašažam* by Siwnec'i.

---

[29] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154, here: 143-153, in particular, 150-153; *eadem*, *Das Sanctus*, 203-248.

[30] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 220-221, 226-228, 240.

[31] For the connection with high feasts, see the overview below.

I. "Third Hour" with the "Holy Mystery" (= ***Čašažam*** **[lit.: "Meal-Time") on high feasts**
(Commentary VII, 1: long version, 98/140-141 ff; short version: 185/211 ff):[32]

1. Entry with Ps 92
Gospel and its elevation
with "***Hagiologies***" (*srbasac'ut'eambk'* = plural![33]) = **Trisagion**

2. Ps 64

3. Readings

4. Creed (not the "Nicaenum"!)[34]

5. "***and*** **the 'Holy Mystery' referred to as** ***Čašažam*** **[lit.: 'Meal-Time']"**
[= **Eucharist!**]

II. Detailed Description of the "Third Hour" with ***Čašažam*:**

VII, 5 (long version):

1. Ps 92 [sung with "alternate response":
Հակառակութիւն cf. ἀνταποκρινόμενον and the Georgian ***Ohitay*** (ოხითაჲ)**!]**

2. "with the ***triple 'Hagiologies'*** (*srbasac'ut'eambk'n erek'in* = plural)"
[= **Trishagion**] (also mentioned in VII, 6)

VII, 7-8 (long version):

3. Readings
Allusion to the Anaphora of Basil [*Targ* Ez 1:24]![35]

VII, 9 (long version):

4. Creed

5. Mystagogy (VII, 10-12)

III. Summary of the "Third Hour" and ***Čašažam*** (long version VII, 13):

["Third Hour":]

1. Readings

2. Creed

[*Čašažam* = Eucharist:]

3. "with the Srbasac'ut'iwnk' (*srbasac'ut'eambk'n*)"
[= **Troparia** (plural!)[36] **in connection with the transfer of bread and wine**]
[including an allusion to the entry into "the sanctuary of Christ's true sacrifice" belonging to ***Čašažam***].

---

[32] The first section (VII,1) provides a general otline, the middle section (VII,5-9) deals predominantly with the mystagogy, and the last part (VII, 13) highlights some important elements.

[33] *Not* (as Findikyan, 141 line 2) translates: "with *the hagiology*", i.e. singular + article, as in the long version; the short version (p. 185) provides the *incipit* of the Trisagion: "Holy God" [holy Mighty] ...

[34] See below.

[35] See below.

[36] The Plural seems to refer to the varying troparia, sung at the different high dominical feasts.

There would have been no real problem understanding the structure and content of Siwnec'i's Commentary, had Findikyan included in his investigation the striking Georgian parallels of *Samḫrad* (სამხრად); and had he understood correctly the German studies on the topic. The Armenian evidence for *Čašažam* corresponds exactly with the Georgian *Samḫrad*, even the terminology points toward the same liturgical practice "toward Midday". The Armenian *antiphonal* entry-psalm (Ps 92) can be compared to the *antiphonal* Georgian *Oḫitay* (ოხითაჲ) of *Samḫrad*. And most importantly, the Armenian troparion referred to as *Srbasac'ut'iwn* corresponds in *meaning and in its position* within *Čašažam* precisely to the Georgian troparion *Sicmidisay* (სიწმიდისაჲ) of *Samḫrad*. Furthermore both Troparia, the Georgian *Sicmidisay* and its Armenian counterpart, the *Srbasac'ut'iwn*, are sung in connection with the transfer of the gifts of bread and wine! The meaning and function of these liturgical elements referred to or alluded to in Siwnec'i's Commentary pose no real problem once we include the Georgian parallels. For the Armenian liturgical elements show closest affinity with the Georgian evidence of *Samḫrad* in the *Iadgari* and the *Georgian Lectionary*, as I had pointed out in my study: "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 140-154, and the summary on p. 152:

> Es kann kein Zweifel bestehen,
> daß zwischen dem georgischen *Samḫrad* ("zum Mittag")
> in der Troparien-Sammlung (*Iadgari*)
> und im *G[eorgischen] L[ectionar]* des 5. bis 7. Jahrhunderts
> und dem armenischen *Čašu žam* [*Čašažam*] ("Mittagszeit", "Mittagsmahl")
> *nicht nur begriffliche Zusammenhänge* bestehen,
> *sondern auch inhaltlich* eine nicht zu übersehende Gemeinsamkeit vorliegt.

Siwnec'i's reference to the "Holy Mystery which is called the Hour of the Meal [*Čašažam*]" means what it says: "Holy Mystery" *is the Eucharist*, and the term *Srbasac'ut'iwn* ("Hagiology") after the Creed means what it says: the Troparion *built on the "Thrice Holy"* of Is 6:3, as is also the case with the Georgian *Sicmidisay*. Moreover, various parts of this section of the Commentary seemingly have incorporated allusions to the Anaphora of Basil, as will be demonstrated below. Everything points toward a misperception by Findikyan of the meaning of this part of Siwnec'i's Commentary. There is no need to mystify the reader by presenting explanations with the conclusion (p. 535):

> the word "hagiology" [*srbasac'ut'iwn*] does not refer to a liturgical structure[37] at all, but more generally to the consummate liturgy of the heavenly realm,

---

[37] Indeed it is not a liturgical "*structure*" but a liturgical *element*.

where the angels worship God with the ... *srbasac'ut'iwn* ["hagiology"].

The Georgian parallel surely precludes Findikyan's conclusion.

The reason why Findikyan had to do a lot of explaining in connection with the troparion sung at the transfer of bread and wine, namely the *Srbasac'ut'iwn* ("Hagiology") after the Creed, lies, of course, in his prior claim that Siwnec'i's reference to the "Holy Mystery which is called the Hour of the Meal [*Čašažam*]" has allegedly nothing to do with the *Eucharistic* celebration. Again the Georgian parallel with *Samḫrad* precludes Findikyan's conclusion.

It is time to turn to another detail connected with *Čašažam*.

The Witness of Georgian *Samḫrad* (სამხრად) and Armenian *Čašažam* (ճաշածամ) as the Eucharist on High Dominical Feasts

In two previous studies it was shown that the Georgian *Samḫrad*, and in association with it also the Armenian *Čašažam*, refer to the *Eucharist on high feast-days* such as on Easter or Nativity, as was explained in greater detail in my studies in particular on *Samḫrad*, but including also the Armenian *Čašažam*:

- "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154;
- *Das Sanctus*, 203-241.

The affinity between the Georgian *Samḫrad* ("at midday") and the Armenian *Čašažam* (literally: "meal-hour") extends also to the evidence that *Samḫrad* refers to the Eucharist *celebrated on the day of a high feast*, which seemingly is also the case of the Armenian *Čašažam* as Siwnec'i apparently indicates with his insinuation that this celebration is associated with Easter. As I have shown, the two terms in the *Georgian Lectionary*: (1) *Kanoni žamis cirvisay* and (2) *Samḫrad*, refer both to the Eucharist on high feasts, *celebrated*, however, *at different times*:[38]

(1) Beide georgische Begriffe, *kanoni žamis cirvisay* wie *samḫrad*.
verweisen auf eine Eucharistiefeier an den Hochfesten,
jedoch in einem unterschiedlichen Zusammenhang:
mit *kanoni žamis cirvisay* wurde anfänglich hauptsächlich jene Eucharistia bezeichnet.
die an Hochfesten *mit dem Kathedraloffizium*, näherhin *mit der Vesper* gefeiert wurde.
Der Begriff *samḫrad* ("zum Mittag") beinhaltet hingegen jene Eucharistia,

---

[38] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 138, 140-141, 153 (citation from p. 153).

die *am Tag des Hochfestes* zelebriert wurde.

(2) Beide haben vornehmlich
den der Anaphora vorgelagerten Wortgottesdienst zum Inhalt ...

I have explained this also in my detailed investigation of the Georgian troparia, in particular the *Sicmidisay* of *Samḫrad*, comparable to the Armenian *Srbasac'ut'iwn* of *Čašažam* in my study of the *Sanctus*:[39] "Bei den großen Herrenfesten, wie z.B. Weihnacht und Epiphanie, spricht H. Leeb ... stets von einer 1. und 2. Messe."[40]

It was possible to clarify what actually lies behind Leeb's "first" and "second Mass" of the *Georgian Lectionary*. There is the following difference:

(1) Behind Leeb's "first Mass" of high feasts lies *Kanoni žamis cirvisay*,
that is, the Eucharist once celebrated above all in connection with the Cathedral Office, here *Vespers*.

(2) What Leeb calls the "second Mass", or the "Spätmesse" or "Hauptmesse",
is in the *Georgian Lectionary* (and *Iadgari*) *Samḫrad*,
that is the Eucharist celebrated *on the day itself of the high feast*.

It is *Samḫrad*, as witnessed in the *Georgian Lectionary* and the *Iadgari*, with which the Armenian *Čašažam* in Siwnec'i has to be compared (*pace* Findikyan).[41]

So much for some problems with regard to the English translation of the Armenian text, including the problem of the "Third Hour" with the Eucharist on high dominical feasts. For further confirmation of the observations that "Holy Mystery" *means the Eucharist is* , see final sections III-IV of this investigation: the Parallels with the Anaphora of Basil and the Syriac tradition.

Let us now turn to the Creed in the Commentaries. Is it really the "Nicaenum", as Findikyan assumes?

II. *The Question of the Creed in the Liturgy at Siwnec'i's time*

Findikyan's *a priori* claim that the Creed referred to in these sources is the "Nicaenum" (pp. 185/211 n. 117, 439, *Index*, p. 629: "Creed, Nicene") is problematic insofar as it seems to indicate that the author has no

[39] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 203-225, see especially, 206.

[40] Cf. H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* [*vom 5. bis 8. Jahrhundert*] (*Wiener Beiträge zur Theologie* 28, Vienna 1970), 37, 117, 122, etc.

[41] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 206-225.

knowledge of the evolution of the Armenian Creeds and what Creed actually is used in the Eucharistic Liturgy: it is and was *not* the *"Nicene Creed"*, unless we take the term *"Nicene"* in its broadest possible sense as alluding to the "Orthodoxy" of the Armenians. Now Findikyan may wish to insist that Ps.-Ōjnecʻi or Siwnecʻi speak of the Nicene faith, but these references have to be understood in the broader sense of the word, as I have pointed out on several occasions, above all in my *Entwicklungsgeschichte*, 224, where I specifically mention the evidence in Siwnecʻi and Ōjnecʻi:[42]

> der Hinweis, daß es sich dabei
> um das von den Vätern von Nicäa überlieferte Symbolum handelt,
> ist unspezifisch, gibt also keine zuverlässige Auskunft,
> um welches Credo es sich hier tatsächlich handelt.

For the Armenian Liturgy there are several Creeds of major importance:

(1) The credal formulae of Antioch 341: its formulae are contained in various parts of the Anaphora of Basil (including **arm Bas I** = the Armenian Anaphora of Grigor Lusaworičʻ) mentioned already in my *Entwicklungs-geschichte*,[43] and now in greater detail in my *Basilius-Anaphora*.[44]

(2) The important evidence of Siwnecʻi is our oldest witness for the actual inclusion of the *declaratory* Creed in the Eucharistic Liturgy after the Liturgy of the Word (also mentioned by Findikyan). This position of the Creed is shared by the Roman Mass. However, the Latin Church introduced the Creed later than the Armenians.[45] The reason why the Armenians placed the Creed right before the Initial Dialogue with which the Eucharistic Prayer begins, may have something to do with the Armenian Baptismal Ordo, where the declaratory Creed is placed right be-

---

[42] See also my "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse", in: R.F. Taft – G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001), 403-497, here, 412-414, seemingly also unknown to the author.

[43] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte, Index*: 635: "Antioch. von 341".

[44] Cf. G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales II. Anaphorae Armeniacae* 2, Rome 2005), *Index*, 892: "Synode von Antiochien 341"; see in addition the overview, 866-870.

[45] Cf. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* I (Vienna / Freiburg [5]1962); 591-606, especially, 603.

fore the solemn Entry into the Church according to the oldest manuscripts.[46]

The relevant sources investigated by Findikyan persistently refer to the Creed by citing the Incipit, either in the first person *singular* ("I believe") *deriving from baptism*, or with the later first person *plural* ("We believe"): "I believe" is the standard form of Siwnec'i's Commentary (long version VII, 1.8.13; Findikyan, 98/141, 103/147, 104/150, 465); the later "We believe" occurs just once, and only in the short version VII, 1; Findikyan, 185/211.

The earlier form ("I believe") pertains, as was said already, to the Armenian Baptismal Ordo; cf. the two oldest mss of the 9th to 10th cent.: in *Cod. Erevan 1001* without any reference that this is allegedly the "Nicene" Creed; whereas *Cod. Venice 320* has: **եւ պաշտեն զհաւատամն Նիկիա ի բուն** ("and they perform the "*I believe*" [of] Nicea completely").[47]

As far as I know the first witness citing the *entire* Creed *in the Liturgy* is *Cod. Venice (San Lazzaro) 1411* of the second half of the 13th cent.:[48] fol. 142^{v}-143^{v} contains an earlier form of the so-called *Armeniacum* in the second Armenian translation of the Anaphora of Basil (**arm Bas II**): "We believe ..."; fol. 22^{v}-33^{r} reflects also the *Armeniacum*, here in the Armenian Liturgy of Athanasius: "We believe ..."

The so-called *Armeniacum* seemingly is cited in its entirety for the first time in Sebēos (600 - ca 662), as I have pointed out in my *Entwicklungsgeschichte*, 223. This Creed, used also *today* in the Liturgy of Athanasius, is *not* the "*Nicaenum*", but consits of a conflation of the *Hierosolymitanum*, the *Nicaenum*, the *Hermeneia*, and the *Creed of Babgēn*, as was explained in greater detail in my study on the evolution of the Armenian Creeds (*Entwicklungsgeschichte*, 225-229), apparently unknown to Findikyan.

Our first witness of the actual *Nicaenum* is contained in the *Letter of Sahak* (435)[49] and later in the first *Letter of Babgēn* (506).[50] Also the sixth century Creed in the *Letter of Cyrill* reflects the *Nicaenum*.[51] These witnesses of the *Nicaenum* are seemingly unknown to Findikyan.

---

[46] Cf. G. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 114; *eadem*, *Initiationsrituale*, 198/199.

[47] Cf. Winkler, *Initiationsrituale*, 198 with n. 114.

[48] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 114-122.

[49] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 125-139, where the *heading* (p. 125) already clearly states: "Die älteste Übernahme des *Nicaenum* ...".

[50] Here again the *heading* makes it already clear: "Die *zweite Übersetzung* des *Nicaenum*..."; cf. *Entwicklungsgeschichte*, 167-180.

[51] Note again the *heading* in my *Entwicklungsgeschichte*, 191(-194): "Das *Nicaenum* im Brief des Cyrill".

(3) Finally we have to mention the *Creed in the Horologion* (*Žamagirk'*), once the Baptismal Creed of the Armenians prior to its substitution by the *Armeniacum*.[52]

Although we cannot be absolutely certain to which Creed the compiler(s) of the various Commentaries of the Daily Office were actually referring to, it is highly improbable that it was the *Nicaenum*. It seems rather to have been the *Armeniacum*, first attested in its fullness in Sebēos (600 - ca 662).

Having dealt with these general questions, let us turn now to some of the credal statements included in these Commentaries, for they can further clarify the background of the Creed or the antecedents of the credal statements mentioned in the Commentaries.

1. Siwnec'i (long version IV, 5), pp. 95/156

The presence in Siwnec'i of **մարդացաւ** (literally: "he was «in*homi*nated»"), a sixth century neologism in the Armenian creeds, suggests that the underlying Creed might be the *Armeniacum*. This term was unknown to earlier *official* Creeds such as the second translation of the *Nicaenum* in the *Letter of Babgēn*, which has still preserved the *Nicaenum* in the shape of the so-called *Didascalia* with its missing ἐνανθρωπήσαντα.[53]

2. Siwnec'i (short version III, 10), pp. 173/202

Related to the creation of the above mentioned sixth century neologism is the creation of **մարմնացաւ** ("he was «em*bod*ied»"), which was coined at the beginning of the fifth century. This neologism[54] is found in the short version in the following context, translated by Findikyan as follows:

> We say "rising" and "sitting" to the incarnate Word,
> saying [this] in unison.

Here is the Armenian text and my translation:

---

[52] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 203-222, 593-620.

[53] *Ibid.*, 176 (15), 229/231 (18), 457-460, 461-466; with further explanations in my: "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen", OC 84 (2000), 117-177, here:144-146, 159-172, 174-177, also unknown to Findikyan like the *Entwicklungsgeschichte*.

[54] For this fifth cent. neologism cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 398-399, 428-447; *eadem*, "Das theologische Formelgut" (see previous note).

Միաբան ասելով	We say the "Rising" and the "Sitting"
ի դէմս մարմնացելոյ Բանին	*by* saying [it] in unison
ասեմք զյառնելն եւ զնստելն:	in the presence of the Word, who was em*bod*ied.

The older statements used clothing metaphors to express the Incarnation,[55] as is the case in another passage of the short version of the Commentary:

3. Siwnec'i (short version VII, 5), pp. 187/212

Findikyan translates Siwnec'i, short version II, 5, as follows:

> Christ put on a body born of the earth,
> ineffably, from the virgin.

Here is the Armenian text accompanied by my translation:

Քրիստոս ի կուսէն	Christ, *putting on the body*
զգեցեալ զմարմին	from the virgin,
երկրածին անճառապէս.	was ineffably born out of earth [through her].

See also VIII 3a, where the ms **L** (pp. 193/217) has: "the one *who put on the form of a servant*". This expression occurs also in the Armenian version of the Anaphora of Basil. Its presence in the short version of the Commentary may again point toward this Anaphora underlying the Commentaries (see below).

4. Ps.-Ōjnec'i (*De magna die*)

Findikyan's slightly imprecise translation of Ps.-Ōjnec'i, *De magna die*, has some implications for our understanding of the Armenian credal tradition. Ps.-Ōjnec'i does not really speak of the "second" but of the "future" coming of Christ. Here is Findikyan's translation (p. 248 g): "to look forward to the second coming"; the Armenian text reads: **եւ ակն ունել հանդերձեալ գալստեանն** (lit.: "and to have an eye on [his] future coming").

When speaking of Christ's parousia the Armenian sources normally use two different expressions:

(1) **միւսանգամ** (πάλιν) **գալուստ** (= "coming again"), as for example, in:

[55] Cf. S.P. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in the Syriac Tradition", in: M. Schmidt – C.F. Geyer (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Paralellen im Mittelalter* (*Eichstätter Beiträge* 4, Regensburg 1982), 11-38.

- *Anamnesis* of **arm Bas I** [+ **II**][56]
- *Armenian Baptismal Ordo*:[57]

  - Initial Rubric
  - brief Creed before the declaratory Creed
  - sometimes also in the baptismal interrogations as in *Cod. San Lazzaro 199*

- *Nicaenum* of Ps.-Evagrius 135 (18)[58]
- Siwnec'i (long version V, 2), Findikyan, 294, 295
- Ps.-Ōjnec'i (De officiis §35), Findikyan, 295

(2) ***Երկրորդ անգամ*** (= "second time"), attested in:

- Creed of Yovsēp' in Ełišē 40 (51)[59]
- credal fragments in Ełišē 13 (10)[60]

III. *Allusions to the Liturgy of Athanasius or Basil?*

It is not my purpose to present here an exhaustive investigation of this matter with definitive results. But it does seem to me that these Commentaries sometimes appears to have the Liturgy of Basil in mind when they comment on various parts of the Liturgy. At least this possibility cannot be ruled out. Findikyan never raises the question, but assumes instead *a priori* that the Commentaries refer to the Liturgy of Athanasius.

Here I want to list several striking parallels with the first Armenian redaction of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**), which in the Armenian tradition was attributed not to Basil but to Gregory the Illuminator. This Anaphora was used as the primary if not exclusive Eucharistic Prayer until the ninth to tenth century, when the Liturgy of Basil was supplanted by the formulary of Athanasius.[61] But perhaps we have to assume that both Eucharistic Prayers were celebrated side by side from the sixth

---

[56] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 170/171 (48), 238/239 (43), 744, 747-748.

[57] Cf. Winkler, *Initiationsrituale*, 22 (12), 184/186 (12), 192 (12); *eadem*, *Entwicklungsgeschichte*, 152/153, 155, 549-550.

[58] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 128 /131 (18), 549-550.

[59] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 46/47 (51), 548.

[60] *Ibid.*, 38/39 (10), 548.

[61] Cf. H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (*Anaphorae Orientales* 1, *Anaphorae Armenicae* 1, Rome 2001). For reviews of Feulner's dissertation cf. Ch. Renoux in *Oriens Christianus* 85 (2001), 285-287; P. Mahé in REArm 28 (2001-2002), 509-510; Winkler, "A Decade of Research on the Armenian Rite 1993-2003", in: R. F. Taft (ed.), *The Formation of a Millennial Tradition: 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001). In Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000* (OCA 271, Rome 2004), 183-210, here: 187-188.

to seventh centuries onward, or that there were regional differences until the Liturgy of Athanasius became the only Liturgy of the Armenian Church.

With regard to the two Armenian versions of the Anaphora of Basil, we know already since the superb study of Engberding, that the Armenian redactions are sometimes considerably at variance with the extant Greek texts,[62] a fact fully demonstrated in the recent detailed study on the various versions of this Anaphora.[63]

It is especially Siwnec'i's Commentary, chapt. VII, with its highly intriguing references to the "Holy Mystery", called *Čašażam* [= Eucharist], that we find a condensation of various parts of this Anaphora, sometimes apparently a conflation of the Egyptian and the Antiochene tradition of the Anaphora of Basil. In my comments I shall follow in general the order of Siwnec'i's Commentary.

1. Siwnec'i (long version VII, 6), pp. 101/145
   (see also my comments above: I, 7)

Եւ բարբառ հրամանին …	And the word of the command
հաստատուն կալ	*to stand still* [cf. Στῶμεν καλῶς?]
ի վեր նայելով յուղղութիւն	while gazing at the rightiousness on high
որ կոչեացն …	that summoned [us] …

This passage could very well be reminiscent of the Initial Dialogue which opens the Armenian Anaphora of Basil (but also Athanasius). The admonition "to stand still" can perhaps be compared with Στῶμεν καλῶς (cf. **äg gr Bas**),[64] and the verb in the grammatical form of **նայելով** (= an instrumental to be respected!) corresponds exactly with the verb used in the Initial Dialogue of **arm Bas I** (**նայեսցուք** = "let us look", "glance", "behold") and taken over by **arm Ath**, with the further admonition in Siwnec'i's Commentary: ***ի վեր*** ("on high"), possibly reminiscent of ***ի վեր ընծայեցուցէք զսիրտս*** ("*Nach oben* richtet [eure] Herzen"), so in **arm**

[62] Cf. H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchung und kritische Ausgabe* (*Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen*, Münster 1931); see in addition my overview in my study: *Basilius-Anaphora, Index*, 888: "**arm Bas** *unabhängig von griechischer Vorlage*".

[63] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora, Index*, 888: "**arm Bas** *unabhängig von griechischer Vorlage*".

[64] For the Egyptian version of **Bas** (= **äg gr Bas**) cf. A. Budde, *Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (*Jerusalemer Theologisches Forum* 7, Münster 2004), 142 (2); Winkler, *Basilius-Anaphora*, 286.

Bas I[65] (or ***զմ՜իտս***, as in **arm Ath**[66]). Siwnec'i's Commentary with the admonition "to stand still while gazing at the rightiousness on high" seemingly alludes to the so-called "Liturgy of the Angels in heaven", which holds center stage in the Armenian Anaphora of Basil[67] but not in the Liturgy of Athanasius.

Moreover, this section of the Commentary includes at the beginning a reference to "the Son of God seated on a throne on high" (cf. Is 6:1), which seemingly was gleaned from the Anaphora of Basil: only this Anaphora refers in the Oratio ante Sanctus to the "One sitting on the Throne of Glory".[68] Likewise VII, 13 (pp. 104-105/150) alludes to the "throne of the Lord elevated by the choirs of angels", once more reminiscent of the Anaphora of Basil.[69]

2. Siwnec'i (long version VII, 8), pp. 102/146

Also in the long version VII, 8, Siwnec'i seems to have the Anaphora of Basil in mind, conflating again **äg gr Bas** with the Armenian redaction:[70]

1. cf. **äg Bas**:	
եւ անշարժ դիտել ընդ արեւելս ...	And to look motionless "toward the East" [cf. Gen 2:8][71] ...
2. cf. **arm Bas**:	
եւ ապա յետ այնորիկ սաւառնում՜ն անշշունջ	And then after that the awsome «fluttering of the wings» [= *Targ* Ez 1:24!]

This passage, in particular the second part, was certainly inspired by the Armenian version of the Anaphora of Basil; of this there can be no doubt whatsoever. First of all we have to note that ***սաւառնում՜ն*** in the

[65] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 136/137, 138/139. For the Commentary of this section of the Anaphora, see: 284-285, 287-288, 313-314, 329-344.

[66] Cf. Feulner, *Athanasius-Anaphora*, 174/175, 176/177.

[67] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 279-350.

[68] *Ibid.*, 357-384.

[69] *Ibid.*, 376-379: "Exkurs: Der auf den Cherubim Sitzende und der Wagen der Cherubim".

[70] Also other sections of the Anaphora of Basil show a conflation of the Egyptian with the Antiochene tradition, as for example in connection with the praise-verbs of the Oratio ante Sanctus, as well as the Epiklesis; cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 447-448, 753-830.

[71] This is *not* a reference to Job 39:26 as Findikyan claims (pp. 102, 146 n. 213, 461, 571), but is rather reminiscent of Gen 2:8 and the ante Sanctus of the Egyptian version of **Bas**, conflated with the Initial Dialogue of the Armenian version (**arm Bas I**); cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 287 (4-5), 332-346.

Commentary corresponds with the verb ***սաւառնիմ*** of Ez 1:24. The inclusion of Ez 1:24 with the identical verb is attested in the Armenian Fragment **A** (+ $\mathbf{W_1}$) of the Anaphora of Basil:[72]

arm Fragment A (cf. $\mathbf{W_1}$)
cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 96/97 (lines 41, 45, 46):
եւ վեցթեւեանն սերովբէք [cf. Is 6:2],
որք սաւառնաթեւեալք աղաղակեն [cf. *Targ* Ez 1:24] ...
Սուրբ, սուրբ, սուրբ [Is 6:3] ...

And the six-winged Seraphim [cf. Is 6:2],
who cry, while fluttering their wings [cf. *Targ* Ez 1:24] ...
"Holy, holy, holy!"

This Fragment stems from the sixth to seventh century.[73] The manuscript tradition of **arm Bas I** (and **II**) reads as follows:[74]

եւ երկու թեւաւքն թռուցեալ [cf. *Targ* Ez 1:24] ...
and making [them] fly with two wings ...
[they cry: "Holy ..."]

The same verb (***թռուցեալ***) is also found in the Armenian Fragment $\mathbf{W_2}$. These texts have integrated the *Targum*-reading of Ez 1:24, thereby implying that the Sanctus is brought forth *through the movement of the wings*, as is typical of the Syrian tradition and was taken over by the Anaphora of Basil.[75] *Targum*-readings in the context of the ante Sanctus are found in some Eastern anaphoras, including several Armenian anaphoras, as I have shown in my study on the Anaphora of Basil.[76] Siwnec'i was apparently well aware that it is the movement of the wings of the Seraphim that brings forth the Sanctus according to the Armenian Anaphora of Basil, as his wording shows: "And then ... the awestruck «fluttering of the wings»."

---

[72] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 96/97, 473-475.

[73] *Ibid.*, 78-89, here: 87, 88, see, moreover, the commentary, 473.

[74] *Ibid.*, 473-475.

[75] *Ibid.*, 471-477.

[76] For the significance and meaning of the *Targumim*, cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*. 463-482, especially, 471-482. Findikyan (147 n. 216) gives an excerpt of **arm Greg** in English (for the Armenian text with German translation cf. Winkler, 475-476). The Armenian text, which shows both *Targumim*, Ez 1:24 *and* Is 6:2, should be translated as follows:
1 You are praised ....
2 by the Cherubim and the six-winged Seraphim,
3 who, terrified with awe, because of the glory of your Godhead [*Targ* Is 6:2],
4 [and] fluttering [their] wings [*Targ* Ez 1:24],
5 covered themselves from all sides [*Targ* Is 6:2] ...

The meaning of **անշշունք** (in Siwnec'i's Commentary) is "speechless", "dumb with awe / amazement", "stunned". Given the context and the conspicuous inclusion of the vision of Ezekiel 1:24, it is better not to translate **սաւառնումն անշշունք** with "speechless fluttering of wings" (Findikyan, 146), which is misleading, but to render it rather with "awestruck flapping / fluttering of the wings", thus conveying more accurately what Siwnec'i obviously had in mind when he alluded to the Heavenly Liturgy in the ante-Sanctus of the Anaphora of Basil.

Next to Siwnec'i's allusion to the "awestruck (**անշշունք**) fluttering of the wings" of the Seraphim, it is perhaps quite interesting to note as well the ante-Sanctus of the Anaphora of Sahak, which says of the Seraphim: "*they whisper* (**շշնջեն**)" out of fear and awe:[77]

> the Cherubim, terrified, praise (**աւրհնեն**)
> and the Seraphim, trembling, whisper (**շշնջեն**).

3. Siwnec'i (short version III, 1), pp. 168/198

The statement of Siwnec'i, short version III, 1, concerning the creation "out of nothing" is of particular interest:

> And God of eternities,
> who established the All (**զամենայն**),
> the visible an the invisible nature of creatures,
> which by [his] Word he brought into existence
> *out of nothing* (**յոչընչէ**).

The explicit statement that God created everything "out of nothing" belongs to the tradition of the Anaphora of Basil, which contains several formulae of the Armenian credal tradition, including the creation "out of nothing", sometimes present in:

(1) the Oratio post Sanctus, so in the Fragment in P'awstos [= **arm Bas I Frag**][78] or:
(2) in the manuscript tradition of **arm Bas I**, however,
in the prayer at the very beginning of the Liturgy of Basil:
- mss of **arm Bas I** (Winkler, *Basilius-Anaphora*, 597)
- **arm Frag A+ W** (Winkler, *Basilius-Anaphora*, 90/91 [1-2], 597, 599)
(3) in addition there are several other witnesses:
- Creed of Zuit' in P'awstos[79]
- credal formulae in the Acts of Martyrs in Elišē[80]

[77] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 480.

[78] *Ibid.*, 72/73 (5-6), 574, 596-601.

[79] *Ibid.*, 598; *eadem*, *Entwicklungsgeschichte*, 81.

[80] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 44; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 600.

– Creed of Yovsēp‘ in Ełišē.[81]

4. Siwnec‘i (short version VII, 4-5 and VIII, 3a), pp. 187/212, 193/217

Both sections VII, 4 and VIII, 3a of Siwnec‘i's short version are of greater interest for they mirror the clothing metaphors to express the Incarnation, which is also typical not only of the Syriac tradition, but of the Anaphora of Basil as well.

VII, 4, p. 187:
այսպէս զգեցաւ Տէր մեր զմարմին խոնարհութեան
so our Lord *put on the body* of humility.

see also VII, 5, p. 187:
Քրիստոս ի կուսէն զգեցեալ զմարմին
երկրածին անճառապէս
Christ, *putting on the body* from the virgin,[82]
was ineffably born out of earth [through her].

And in particular VIII, 3a (ms **L**, p. 193/217):

Զգեցողին զկերպարանս ծառայի
Քրիստոսի Աստուծոյ մերում փառք ...
To the one, *who put on the form of a servant* [Phil 2:7],
Christ, our God, [be] glory ...

The latter passage was taken over verbatim from the Armenian Anaphora of Basil (**arm Bas I**):

զկերպարանս ծառայի զգեցաւ (*"he put on the form of a servant"* [Phil 2:7]).[83]

5. Siwnec‘i (long version X, 6), pp. 111/156

Siwnec‘i, long version X, 6, explains the Evening Office by referring to Jesus' "descent into the earth = the tomb", for which Findikyan provides the following translation:

And ...Christ came and completed these things
by descending into the earth ...
with his ... body.

---

[81] Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 46/46 (5); *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 600.

[82] Similar also Ps.-Öjnec‘i (*De magna die* § 11, Findikyan, 449): **որ ի կուսէն մարմին զգեցաւն** (*"who put on a body* from the virgin").

[83] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 156/157 (35), 659-660.

Here is the Armenian text with my translation:

Զայսոսիկ և ... Քրիստոս	Also these things ... Christ
եկեալ կատարէր	completed when he came,
իջանելովն ի հող ...	through [his] descent into the tomb ...
մարմնովն	with the body.

This passage is not only reminiscent of the Syriac teaching of Jesus' descent into sheol in the respective early Syriac credal statements, but also of the credal formula contained exclusively in the Armenian Anaphora of Basil, when the text emphasises that Jesus "descended into hell (**դժոխք** ["hell"]; Siwnec'i: **հող** ["earth", "tomb"]) *with his body*":[84]

էջ ի դժոխս ... մարմնով իւրով
he descended into hell ... *with his body.*

Similar also is the Creed in the Horologion, here in the context of Christ's *ascent* into the heavens:[85]

նովին մարմնով համբարձեալ յերկինս
who ascended *with the* same *body* into the heavens.

We have already signaled above the difference between **դժոխք** ("hell"), as in **arm Bas I**, and **հող** ("earth", "tomb") in Siwnec'i. Here we are reminded of another passage of the Commentary, quoted previously, where Siwnec'i uses **երկրածին** ("earth-born") in connection with *"he put on a body"*, the early Syriac and Armenian standard expression for the Incarnation. Here is once more the passage with **երկրածին** (lit.: "earth-born"):

Քրիստոս ի կուսէն	Christ, *putting on the body*
զգեցեալ զմարմին	from the virgin,
երկրածին անճառապէս.	was ineffably *born out of earth* [through her].

6. Siwnec'i (short version, IV, 1), pp. 180/208

Also the following excerpt from the short version, IV, 1, has the credal formula typical of the Armenian version of the Anaphora of Basil: "he rose on the third day" (*without*: "from the dead"). This omission is char-

---

[84] *Ibid.*, 160/161 (55), 681.

[85] *Ibid.*, 683-685, here: 683; eadem, *Entwicklungsgeschichte*, 206/208 (56). See also the Creed in the Horologion: "and he died *with the body*"; cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 682.

acteristic of the Armenian redaction of the Anaphora of Basil, which incorporated here its own baptismal tradition with the missing "from the dead" in its credal statements, in contrast to the other versions of the Anaphora of Basil, which faithfully follow the Creed of the Antiochene Synod of 341.[86]

IV. *Parallels with the Syriac Tradition*

There is no need to repeat again all the excerpts with the clothing metaphors, used to express the Incanation, which were cited above. These expressions ("he put on a body" and related formulae) pertain to the Syriac tradition and entered the Commentary via the influence of the Anaphora of Basil on these Commentaries. This is also true for the statements referring to Christ's descent into hell, typical for the Early Syriac sources, including Ephrem, who says that Jesus entered Sheol "with his body",[87] with its parallel in the Armenian tradition, which has inspired the Commentaries, again seemingly via the Anaphora of Basil.

Throughout the Commentaries, it is in particular the short version that has preserved these Syriac traits via the mediation of the Anaphora of Basil. So, for example, the expression: "he put on a body" (and related formulae) is found exclusively in the short version: VII, 4 (p. 187), VII, 5 (p. 187), VIII, 3a (here only ms **L**, p. 193), and also in Ps-Ōjnec'i (p. 449, cited above in note 82).

Moreover, the reference to the angels as ***զուարթունք*** ("Wakeful Ones") is present only in Ōjnec'i's *Oratio Synodalis* §10 (p. 251) and in *De magna die* attributed to Ōjnec'i (see my overview above, section I, 9).

With regard to the long version of Siwnec'i's Commentary (VII, 7, pp. 100-101) we have to single out the category of angels referred to as "the Ones on high". This passage was already cited. Here is the text once more:

> For that reason [we are] singing,
> in union with the assembled angelic choir,
> by shouting, verse by verse,
> the graceful alternate response
> with the Ones on high (***ընդ վերինսն***).

This reference to the angels as the "Ones on high" corresponds with the ܥܠܝ̈ܐ, as for example in the Anaphora of Addai and Mari, as I have

[86] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 686-687.

[87] *Ibid*, 679-687, here: 683, 874.

pointed out in connection with my investigation of the various categories of angels in the ante-Sanctus.[88]

And a last observation is of singular interest: these parallels with the Armenian version of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**) and their inherent closeness to the Syriac tradition is above all noticeable in the section of Siwnec'i's Commentary, that deals with the "Third Hour" and the "Holy Mystery", called *Čašažam*, seemingly celebrated on the great dominical feasts. This confirms our previous observation that the reference to the "Holy Mystery", called *Čašažam*, surely means the Eucharist.

It is not my intent to close this overview with critical remarks on Findikyan's sometimes flawed interpretation and English translation of the Commentaries, which on various occasions has considerable bearing on our understanding of what these texts actually say. Findikyan's study of the daily Armenian Office is in many ways a comprehensive and at several places also pioneering investigation. Moreover, this publication also shows his impressive gifts for liturgical scholarship once the technical aspects, which predominantly have to do with philological problems in connection with the primary and secondary sources, are taken care of.

SUMMARY

This comprehensive critique of M.D. Findikyan's study on the Armenian Divine Office, based on the commentaries of Ste'panos Siwnec'i († 735), which F. edits critically and translates into English, praises F's work for the richness and completeness of its documentation and for its study and edition of the sources and the sorting out of their interdependence. It also offers criticism of F's interpretation of Armenian liturgical terminology and other philological issues, especially regarding the English translation, which is subjected to extensive detailed analysis. Liturgical issues are also raised regarding which Creed and Armenian Anaphora Siwnec'i refers to in his commentaries.

Fürststrasse 3
D-72072 Tübingen
Deutschland

Gabriele Winkler

[88] *Ibid*, 492-493.

Robert Carter, S.J.

The Antiochene Biblical Canon 400 A.D.

It is widely believed that Christians had reached almost full agreement on the biblical canon by the year 400. When we survey the Greek-speaking churches of the eastern empire we find several lists of canonical books during the fourth century: by Eusebius of Caesarea in Palestine (before A.D. 340), by Cyril of Jerusalem (about A.D. 350), by the Synod of Laodicaea in the province of Asia (in A.D. 363?), by Athanasius for the church in Alexandria (in A.D. 367), by Epiphanius of Cyprus (in his *Panarion* of 377 and *De ponderibus* of 392), by Gregory Nazianzen in Cappadocia (sometime between 384 and 389), and by Amphilochius of Iconium near the end of the century.[1] Two important churches that have not provided us with official canons are Constantinople and Antioch. This is understandable in the case of Constantinople, a recently established bishopric that drew its bishops from different parts of the East, for example Gregory Nazianzen from Cappadocia in 381 and John Chrysostom from Antioch in 397. We may presume that these bishops brought with them the canons from their place of origin. So in the year 400 the church in Constantinople may well have followed the canon of Antioch. First, we should perhaps ask if Antioch had a canon in Eugene Ulrich's sense of a "definitive , closed list of the books that constitute the authentic contents of scripture."[2] Since we have no definitive, authoritative list from Antioch as we do from Caesarea, Jerusalem, Alexandria, and several other sees we can only presume that such an important church, like its neighbors, had such a list. What was that canon? Did it correspond with the other known canons of the time? And how can we determine, or can we determine, which biblical books were considered canonical in Antioch (and Constantinople) at the end of the fourth century?

---

[1] The Greek texts of these lists (except for Laodicea) can be found in H. B. Swete. *Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge, 1914, reprinted by Hendrickson, Peabody Mass., 1989) 203-205. These lists in English can be found in Lee Martin McDonald and James A. Sanders, ed. *The Canon Debate* (Hendrickson, Peabody. Mass., 2002) 585-6; hereafter = *Canon Debate*. I have adopted the dates given by Johannes Quasten, *Patrology* 3 (Westminster, Maryland, 1960) 234 and 244, 298, 310, 364, 388, 389. It should be noted that "The 60th Canon of Laodicea ... is no longer thought to be the work of the council, but rather a private compilation made in Asia Minor toward the end of the 4th cent." according to James C. Turro, *Jerome Biblical Commentary*, 517.

[2] *Canon Debate* 34.

Chrysostomus Baur began to answer these questions in an article on John Chrysostom's canon published more than seventy-five years ago.[3] Two other bishops from Antioch of the later fourth and early fifth century, Theodore of Mopsuestia and Severian of Gabala, have left us a large body of writings from which we may also be able to gain some knowledge of the Antiochene canon. But before we consider the evidence that they provide let us first look at the known canons of the eastern church in the fourth century as a context for that of Antioch.

Eusebius in his *Church History* (4.26) cites Melito's OT canon of the late second century as authoritative: Genesis, Exodus, Numbers, Leviticus, Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1-4 Kings, 1-2 Chronicles, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon, Job, Isaiah, Jeremiah, the Twelve minor prophets, Daniel, Ezekiel, Esdras (A and B?). We will find these books in all the official eastern canons of the fourth century.

Almost identical with Melito's OT canon is Origen's, as given by Eusebius in *Church History* 6.25. Origen, following Josephus, numbered the canonical books twenty-two, the number of letters in the Hebrew alphabet. This is done by combining Judges and Ruth into one book, 1 and 2 Kings (i.e., 1 and 2 Samuel) into one book, 3 and 4 Kings into one book, Esdras A and B into one book, Jeremiah with Lamentations and Baruch in one book, and adding Esther, which is the only addition to Melito's OT canon. Origen explicitly states that Maccabees is excluded from the list.

Origen goes on to the NT canon: Matthew, Mark, Luke and John, Acts, the Pauline epistles (noting that Hebrews is not by the apostle himself, but that churches that regard it as Paul's should be commended), 1 Peter (2 Peter is doubtful), 1 John (the authenticity of 2 and 3 John is denied by some; James and Jude are not mentioned), and Revelation..

Earlier in the *Church History* (3.24-25) Eusebius gave his (and therefore presumably the church of Caesarea's) NT canon: Matthew, Mark, Luke, John, Acts, Paul's epistles (without singling out Hebrews), 1 John and 1 Peter. For Eusebius James, 2 Peter, 2 and 3 John, Jude and Revelation are disputed, though he is inclined (following Origen) to accept Revelation.

Cyril of Jerusalem in his *Fourth Catechesis* (33-35) catalogues an OT canon of twenty-two books (following Origen?): the five books of Moses; Joshua; Judges and Ruth together numbered the seventh; of the historical books 1 and 2 Kings (i.e., 1 and 2 Samuel) are numbered as one, 3 and 4 Kings are likewise one, 1 and 2 Chronicles are also counted as one, as are Esdras A and B. Esther is the twelfth book; then five books in verse: Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes and Song of Solomon, which is

[3] C. Baur, "Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus" *Theologische Quartalschrift* 105 (1924) 258-71; (hereafter = Baur).

the seventeenth book; then there are the five prophetic books: the Twelve (minor) prophets as one book, one book of Isaiah, Jeremiah with Baruch, Lamentations and the Epistle as one book, then Ezekiel, and finally, Daniel as the twenty-second book of the OT. Cyril's OT canon is the same as Origen's with merely a change in the position of Job and Esther.

Cyril's NT canon (in chapter 36 of the same work) has the four Gospels, Acts, the seven Catholic epistles of James, 1 and 2 Peter, 1-3 John, and Jude, and, finally, the fourteen Epistles of Paul (which must include Hebrews). Revelation is not included. Cyril does not share Origen's doubts or hesitations about 2 Peter, 2 and 3 John, and Hebrews, all of which he accepts, or of Revelation, which he does not accept. Cyril also adds James and Jude.

Athanasius in his Easter letter of 367 provides his canon. The OT has twenty-two books (following Origen and Josephus?), the same number, ὡς ἤκουσα, as the letters of the Hebrew alphabet. After the Pentateuch comes Joshua, then Judges, then Ruth, then the four books of Kings numbered as two books; after them 1 and 2 Chronicles as one book, then Esdras A and B as one; after them Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon and Job; next the prophets: the Twelve in one book, then Isaiah, Jeremiah with Baruch, Lamentations and the Letter, and after them Ezekiel and Daniel. Athanasius, in contrast to Origen and Cyril, was able to get twenty-two books by separating Ruth from Judges and omitting Esther. Athanasius adds that certain books, although not canonical, were approved by the fathers for the instruction of catechumens. These are Wisdom of Solomon, Ecclesiasticus, Esther, Judith, Tobit, the Didache, and the Shepherd of Hermas

Athanasius' NT canon is the same as Cyril's with the addition of Revelation.

Gregory Nazianzen, in the twelfth poem of the first book of theological poems, lists the books considered canonical in Cappadocia. The twenty-two books of the OT are Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Joshua, Judges, and Ruth the eighth, Kings in two volumes, Chronicles in one volume, and Esdras (A and B in one volume?); then five poetic books, of Job, of David (i.e., Psalms), and three of Solomon: Ecclesiastes, Song of Solomon, and Proverbs; and finally the five books of prophecy: the Twelve in one volume, namely Hosea, Amos, Micah, Joel, Jonah, Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi (previous fourth century authors had not named the Twelve), then Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and Daniel. Like Athanasius Gregory omits Esther.

Gregory's NT canon is the same as Cyril's.

Sometime, probably in the third quarter of the fourth century, although a wide range of dates have been proposed, twenty-two bishops

held a synod in Laodicea of Phrygia and issued a biblical canon. Like the other canons of the fourth century that we have considered this one listed twenty-two OT books. Like Cyril and unlike Athanasius and Gregory the bishops of the province of Asia join Ruth to Judges as one book and add Esther.

The NT canon has in addition to the four gospels and Acts the seven catholic epistles of James, 1 and 2 Peter, 1, 2 and 3 John, and Jude, with the fourteen Pauline epistles that include Hebrews. There is no mention of Revelation. The NT canon of Laodicea is the same as Cyril's and Gregory's.

Epiphanius of Salamis in Cyprus has left us his OT canon in two different works, the *Panarion* of 377 and the *Treatise on Weights and Measures* of 392. Although the order of the books differs in these two works[4] the books are the same: the Pentateuch, Joshua, Judges, Ruth, Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon, 1-4 Kings, 1-2 Chronicles, the Twelve minor prophets, Isaiah, Jeremiah with Lamentations, the Letter and Baruch, Ezekiel, Daniel, Esdras A and B, Esther. Epiphanius, by including Esther, agrees with Origen, Cyril and Laodicea, and disagrees with Athanasius and Gregory. Epiphanius explicitly rejects Wisdom of Solomon and Ecclesiasticus from his canon. Unfortunately, he does not share with us his NT canon.

The last of our fourth century canons is that of Amphilochius of Iconium: the Pentateuch, Joshua, Judges, Ruth, 1-4 Kings, 1-2 Chronicles, Esdras A and B, five books of verse: Job, Psalms, and the three by Solomon: Proverbs, Ecclesiastes and Song of Solomon; then the Twelve prophets, listed by name and differing from Gregory only by placing Obadiah before Jonah; Isaiah, Jeremiah, Ezekiel and Daniel; "to these some add Esther."

The NT canon has the four gospels, Acts, and the twice-seven epistles of Paul ("some say the one to Hebrews is spurious, wrongly, because the grace is genuine"); "of the Catholic Epistles some say there are seven, others only three, one of James, one of Peter, and one of John, but some say three (of John), two of Peter, and Jude's is the seventh. Some accept the Apocalypse of John, but most say it is spurious."

From our survey it is clear that by the later fourth century there was general, even universal, agreement on the OT canon, with the exception of Esther, in the churches of Alexandria, Jerusalem, Cyprus, and Asia Minor, that is, churches to the south, west, and north-west of Syrian Antioch. The OT canon consisted of:

[4] See G. Mercati, "Sul canone biblico di S. Epifanio," in his *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (ST 5 [1901]) 17-27.

Pentateuch

Joshua

Judges

Ruth

1-4 Kings

1-2 Chronicles

Esdras A (= our apocryphal [pseudepigraphical] 1 Esdras) and B (later divided into our Ezra and Nehemiah)

Psalms

Proverbs

Ecclesiastes

Song of Solomon

Job

the Twelve minor prophets

Isaiah

Jeremiah (including Lamentations, Baruch and the Letter)

Ezekiel

Daniel (it is not clear whether Azariah's prayer, the Song of the Three Young Men, Susanna, and Bel and the Dragon are included in Daniel).

Excluded from the OT canon are:

[1-2 Maccabees]

[Ecclesiasticus]

[Wisdom of Solomon]

[Tobit]

[Judith]

(Esther) is sometimes included, sometimes not.

The NT canon expanded during the fourth century in these same churches. But from the beginning of the century the following were considered canonical:

the four gospels

Acts

the fourteen Pauline epistles

1 Peter

1 John

There was dispute about:

(James)

(2 Peter)

(2 and 3 John)

(Jude)

(Revelation)

Cyril, Gregory and Laodicea accepted all seven Catholic epistles as canonical, but rejected Revelation. Athanasius, in addition to the the seven Catholic epistles accepted Revelation as well.

Chrysostom's OT canon. We will first look at the individual "canons" of Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Severian of Gabala. We will then consider whether these are "canons" peculiar to each author or reflections of a common Antiochene "canon".[5] In determining the canons of these individual bishops two methodological points should be noted. 1) Absence of evidence is not necessarily evidence of absence. Because a biblical book is never quoted we may not automatically assume that it was not considered canonical; it may have been included in the "official canon" of the author's church but not in the writer's own "practical canon." (If I may insert a personal note, in my forty years of preaching I do not remember citing even once the book of Numbers; yet I recognize it as "officially" canonical though not part of my "practical" canon.) 2) A few scattered references (especially if they are not verbatim quotations) may indicate knowledge of a book that was not considered canonical.[6]

Baur based his study of Chrysostom's canon on the biblical citations identified in the Latin translation of Montfacon-Migne.[7] He evidently made his own list and did not know of, or at least did not use, the scriptural index in the thirteenth volume of the second Paris edition of Mont-

[5] I have put the word canon in quotation marks since strictly speaking biblical canons, as distinguished from unauthorized, open lists of scriptural books, began in the fourth century. Biblical canons, beginning with Athanasius, who is the first to use the word "canon" in this context, are authoritative lists issued by ecclesiastical authorities (bishops). See Geoffrey Mark Hahneman, "The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon," in *The Canon Debate*, 406. Since we have no such authoritative list from Antioch or Constantinople we use the word canon in an extended sense.

[6] Examples of this are given by Sundberg for Athanasius referring to Wisdom, Ecclesiasticus, Esther, Judith and Tobit, Gregory of Nazianzus referring to Judith, Wisdom, Ecclesiasticus and 2 Maccabees, and Cyril of Jerusalem referring to Wisdom and Ecclesiasticus, Albert C. Sundberg, "The Old Testament in the Early Church (A Study in Canon)" *Harvard Theological Review* 51 (1958) 223, note 89.

[7] Baur, 259, note 3.

faucon published by Gaume in 1839.[8] The canon he thus obtained is the Pentateuch, Joshua, Judges, 1-4 Kings, 2 Chronicles, Tobit, Esther, Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon, Wisdom of Solomon, Ecclesiasticus, Isaiah, Jeremiah with Lamentations and Baruch, Ezekiel, Daniel, and the Twelve minor prophets with the exception of Obadiah. Baur explains (to my satisfaction) the absence of Obadiah as due to its brevity, only twenty-one verses, of which eight are related to Jeremiah 49:14ff.[9] Also absent are Ruth, 1 Chronicles, Judith, Esdras A and B, 1-2 Maccabees.

The absence of Ruth troubled Baur. The absence is especially surprising since Ruth is twice mentioned among Christ's ancestors in Chrysostom's first and third homilies on Matthew.[10] Baur wondered whether the fact that Chrysostom never cited Ruth means that he considered the book non-canonical or doubtful. Although Chrysostom never cites the book of Ruth he does refer to Ruth as ἀλλόφυλος and ἀλλογενής in his first and third homilies on Matthew, characterizations that do not come from the gospel itself but would only be known from the book of Ruth. So we may assume that Chrysostom was acquainted with the book of Ruth, which since the late 2nd century had been considered canonical in all the other Greek-speaking churches whose canons we have, and where it was seldom cited.[11] The content of Ruth may have seemed unsuitable for practical use in the ambo.[12] A story of two women who could live quite well independently of men was hardly congenial to a patriarchal mind such as Chrysostom's and that of many of the other hierarchs.

1 Chronicles is not cited. Baur says that the passages attributed in Montfaucon-Migne to 1 Chronicles are really from Cosmas Indicopleus-

---

[8] Joannis Chrysostomi, *Opera omnia quae exstant* ... editio Parisina altera, emendata et aucta 13 (Paris, 1839); (hereafter = Gaume index).

[9] Baur, 260.

[10] Baur, 262; PG 57, 21 and 35.

[11] According to *Biblia Patristica* 1, *Des origènes à Clément d'Alexandrie et Tertullien* (Paris, 1975), Ruth is mentioned only once. According to the second volume, *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Ruth is mentioned eight times, of which two are by Julius Africanus and the other six by western writers in Latin. In volume 3, *Origène* (Paris, 1980), Ruth is mentioned eleven times by Origen, who, in contrast, cited Wisdom of Solomon, a work he did not accept as canonical, 243 times. In volume 4, *Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Salamine* (Paris, 1987), Ruth is mentioned once by Cyril as canonical, but not cited otherwise, 22 times by Eusebius, and nine times by Epiphanius. In volume 5, *Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium* (Paris, 1991) Amphilochius and Gregory of Nazianzus each mention Ruth once, as canonical, but not otherwise, and Basil (?) mentions the work twice. From this survey it is evident that although considered canonical the book of Ruth was not a popular book with the Greek Church Fathers and was not often cited by fathers who considered it canonical.

[12] Baur, 268.

tes and Job.[13] Of the three references to 1 Chronicles in the Gaume index two are to the pseudochrysostomic Prooemia in Psalmos of Cosmas.[14] The other quotation is from 2 Kings 24:14. On the other hand 2 Chronicles is once introduced as scripture Γραφή (PG 56, 113) and therefore was considered canonical. It would be strange to have 2 Chronicles in the canon without 1 Chronicles.

The absence of Judith is not surprising since it was omitted in all the Greek canonical lists of the fourth century.

Baur notes that the one reference in Montfaucon to Esdras 2,3 should be to Daniel 9,25.[15] The Gaume index has no reference to either Esdras.

Most noteworthy is the absence of 2 Maccabees since the Maccabees were martyred in Antioch. There was an annual Christian feast for them at which Chrysostom preached (PG 52, 621) without referring by a single word to 2 Maccabees 7.[16] There are no references to 1-2 Maccabees in the Gaume index. Chrysostom must have known and drawn upon 4 Maccabees in his Seventh Baptismal Catechesis, but without acknowledging his source or treating it as scripture.[17] The books of Maccabees, like Josephus, seem to have been known and used as historical sources but not as inspired scripture

Esther is cited once in Montfaucon-Migne and in the Gaume index (from the third homily On the Statues, PG 49. 50). Baur observes that it is not cited as a text of scripture and only half agrees with the LXX.[18] In fact, Chrysostom seems to be following the Lucianic version, with which only seven words are in agreement: δὸς λόγον εὔρυθμον εἰς τὸ στόμα μου (= Esther 4:17s in the Rahlfs Edition). Baur might also have remarked that Chrysostom introduces the story of Esther as if it were unknown to his audience: "There was a certain Hebrew woman, Esther was her name." This indicates to me that Esther was not recognized as a canonical book of the Bible at Antioch in 387, as was also the case in several other churches of the Greek east. In the case of Antioch, at least, this is not surprising, given the Antiochene church's opposition to Christian participation in Jewish festivals and the centrality of Esther to the feast of Purim.[19]

---

[13] Baur, 263, note 2.

[14] See J. A. de Aldama, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Paris 1965) #252, p. 91.

[15] Baur, 262.

[16] Baur, 261.

[17] P. Gabriel Racle, "A la source d'un passage de la VII[e] Catéchèse Baptismale de Saint Jean Chrysostome?" VC 15 (1961) 46-53.

[18] Baur, 262-3.

[19] See Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews* (Berkeley, 1983).

For Baur the status of Tobit is uncertain. He observes that of the seven references in Montfaucon-Migne two are not citations but at most *Anklänge*. Of the other five four are commonplace adages like "Don't do to another what you hate." The fifth is introduced by ἄλλου τινος, which hardly sounds like a reference to scripture.[20] But in the ninth homily on Hebrews Chrysostom introduces Luke 11:14, Tobit 4:11 and Ecclesiasticus 3.33 with Ἄκουε γὰρ τί φησιν ἡ θεία Γραφή (PG 63.81). So Tobit seems to have been included in the canon, unless one wants to limit "sacred Scripture" just to Luke. However, since Chrysostom, as we shall see, considered Ecclesiasticus canonical, it is a little strange but not impossible that he would place an uncanonmical book between two canonical works.

Two books not found in the other canons of the fourth century (and explicitly excluded by Athanasius) are Wisdom of Solomon, which Chrysostom cites fifty-three times and refers to as Γραφή at least three times,[21] indicating that he considered it canonical, and Ecclesiasticus, which is cited 312 times and called Γραφή at least twice (PG 48, 781 and 936).[22]

Daniel 13 and 14 (Susanna, and Bel and the Dragon) are often cited according to Theodotion's text. But the prayer of Manasseh is neither mentioned nor cited although Chrysostom mentioned King Manasseh once (PG 47, 284).[23]

Chrysostom's NT canon

Baur observes that Chrysostom's NT canon is clearer and more certain. John never mentions Revelation, 2 Peter,[24] 2 and 3 John or Jude. In this, as we shall see, he is in full agreement with the other Antiochenes. 1 John is cited only once (PG 59,58) and is mentioned only one other time.[25]

Theodore's OT canon

Unfortunately there is no scriptural index that I know of to the works of Theodore of Mopsuestia, so we must rely on other approaches and

---

[20] Baur, 263.

[21] PG 53, 92; PG 55, 275; PG 63, 66.

[22] Baur, 265.

[23] Ibid.

[24] The reference in PG 59, 197 is not to 2 Peter 2:21-23, but to Proverbs 26:11; the references in PG 60, 183, and in PG 64, 437 are to 1 Thessalonians 5:2.

[25] Baur, 268.

studies.[26] We may begin by listing Theodore's biblical commentaries, since generally one does not write commentaries on books not considered canonical. Ebedjesu at the beginning of the fourteenth century provides us with a list of Theodore's biblical commentaries: of the Old Testament he commented on Genesis in three volumes, David (i.e. Psalms) in five volumes, the Twelve Prophets in two volumes, Samuel in one volume, Job in two volumes (dedicated by the way to Cyril of Alexandria), Ecclesiastes in one volume, Isaiah, Ezekiel, Jeremiah and Daniel each in one volume. Although the Chronicle of Seert mentions a commentary on the Pentateuch we have only fragments from Genesis and Exodus.

In the early sixth century Leontius of Byzantium attacked Theodore for, among other things, his treatment of Scripture. He states that Theodore deleted two thousand verses from Job. The Massoretic text of Job had only 1070 verses, as Zaharopoulos notes in his excellent treatment of the question, with the conclusion that "contrary to the prevailing opinion there are grounds for believing that Theodore did not omit the book of Job from his Old Testament canon."[27] Leontius also accused Theodore of rejecting Song of Solomon, 1 and 2 Chronicles, and Esdras.[28] Zaharopoulos leaves us in some doubt about the canonical status of Song of Solomon and Esdras for Theodore, but cites Theodore's quotation from 1 Chronicles 5:2 as Scripture.[29] Zaharopoulos believes that Theodore included Esther in his canon because his enemies never accused him of not accepting Esther.[30] This argument has little weight since Theoodore's rejection of Esther would put him in the excellent company of those pillars of orthodoxy, Athanasius and Gregory of Nazianzus. No mention is made of Joshua, Judges, or Ruth.

Theodore's NT canon

Ebedjesu mentioned commentaries by Theodore on Matthew, Luke and Acts. We have in Syriac Theodore's commentary on John and fragments in Greek on Mark. Ebedjesu also mentions commentaries on all fourteen Pauline epistles. We have Greek fragments on Romans, 1 and 2 Corinthians, and Hebrews.[31] Commentary on the ten other "minor" Pau-

---

[26] I have found particularly helpful Dmitri Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis* (New York, 1989), Chapter Three: "Theodore's View of the Old Testament Canon and Text," pp. 44-77.

[27] Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia* (see note 26 above), 45-48.

[28] PG 86, 1366-7.

[29] Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia* (see note 26 above), 51-3.

[30] Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia* (see note 26 above), 53-4.

[31] Staab, 113-212.

line epistles has been preserved in Latin.[32] I have been able to find no mention of the catholic epistles or Revelation.

Severian's OT canon

Severian has many references to all five books of the Pentateuch, and to Joshua, Judges, and 1-4 Kings. I have found no references to Ruth. Severian referred only twice to 1 Chronicles and once to 2 Chronicles.[33] In commenting on Colossians 2:14-15 he may be referring to 1 Esdras (Esdras A) : When the Law was given to the people they were standing and said "Amen."[34] Severian was probably not referring to Exodus 24:3-8, where the people are not said to be standing and where they do not say "Amen," as they do in 1 Esdras 9:46-7. He doesn't say who is giving the Law, Moses or Ezra, and he does not explicitly cite1 Esdras as Scripture. We may somewhat hesitatingly conclude that Esdras A and B were part of Severian's practical canon. Also, like Chrysostom, Severian did not cite 1-2 Maccabees.

Severian refers extensively to Job, Psalms and Proverbs and three times each to Ecclesiastes and Song of Solomon. The four major prophets Isaiah, Jeremiah (including Baruch), Ezekiel and Daniel (including Susanna and Bel and the Dragon) are all cited. Eleven of the minor prophets are cited. Obadiah is not, but Severian speaks of "the Twelve" and so must have considered Obadiah part of the canon.[35] Tobit is quoted once. In the homily In illud: *Pater, transeat a me calix iste* (CPG 4215). Severian says that almsgiving fosters friendship with God, brings about the remission of sins, "and almsgiving delivers from death." This last statement is almost verbatim from Tobit 12:9, which goes on to say that almsgiving will purge away all sin. Severian clearly is influenced by the book of Tobit, but it is not clear that he considers it to be canonical scripture. From his frequent references to Wisdom of Solomon and Ecclesiasticus and his referring to them as Γραφή[36] it is clear that Severian, like Chrysostom, considered these books to be canonical.

---

[32] H. B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* 1-2 (Cambridge, 1880-82).

[33] The source for Severian's biblical citations is my article, "An Index of Scriptural References in the Homilies of Severian of Gabala," *Traditio* 54 (1999) 323-51.

[34] Staab, 323.

[35] PG 56. 507, 8-10.

[36] Aucher, p. 45 for Wisdom, and PG 55.612, and PG 63.537 for Ecclesiasticus.

Severian's NT canon

Severian's canon is the same as Chrysostom's: Matthew, Mark, Luke, John, Acts, the fourteen Pauline epistles (including Hebrews), James, 1 Peter and 1 John. Excluded are 2 Peter, 2-3 John, Jude, and Revelation. Severian explicitly excludes 2 and 3 John while including 1 John.[37] Staab is very meticulous in indicating possible parallel passages that are neither quoted nor referred to. Commenting on Rom. 4:13 Severian says that "the just will possess the whole world made new." Staab calls attention to 2 Peter 3:13, which is paraphrasing Isaiah 65:17 and 66:22.[38] Severian is quoting none of these. Commenting on Col. 1:18 Severian says that the majority of those who will rise from the dead are sinners and impious, ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀσεβεῖς. Staab also refers to Jude 15, which uses the phrase ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.[39] He might also have referred to 1Tim. 1:9. In his homily In Illud; *Pater, transeat a me calix iste,* CPG 4215, Severian quotes verbatim Heb. 12:6, which in turn quotes verbatim Prov. 3:12. Zellinger's referral to Revelation 3:19 is redundant. These instances have been mentioned to alert us to the need to check out references to biblical books not otherwise to be found in the author's canon. 2 Peter, Jude and Revelation (along with 2 and 3 John) are not in Severian's canon.

The Antiochene OT Canon

From what we have seen above it is clear that the OT canon in Antioch at the end of the fourth century consisted of the Pentateuch, Joshua, Judges, 1-4 Kings, 1-2 Chronicles (although infrequently cited), Psalms, Proverbs, Job, Ecclesiastes, Song of Solomon, Isaiah, Jeremiah with Lamentations, the Letter and Baruch, Ezekiel, Daniel with Susanna and Bel and the Dragon, the 12 Minor Prophets, and, despite their absence in all the known canons of the other churches and their explicit rejection by Athanasius and Epiphanius, Wisdom of Solomon, and Ecclesiasticus. Four books are in varying degrees uncertain: Ruth, Esther, Tobit, and Esdras A-B. Despite the lack of any citations I am inclined to include Ruth in the Antiochene OT canon. My reasons are: 1) Ruth is included in *all* the other known canons of the second, third and fourth centuries, 2) Ruth is seldom cited by fourth century churchmen, probably because of its subject matter, 3) Chrysostom knew that Ruth was a foreigner, infor-

[37] In illud: *In qua potestate*, CPG 4193, PG 56. 424, 17-22.

[38] Karl Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche*, Neutestamentliche Abhandlungen 15 (Münster I. W., 1933 [2. Auflage, 1984], 217.

[39] Ibid., 319.

mation that he could have got only from the the book of Ruth (which, of course, he could have considered an historical source like Maccabees), 4) the Antiochene Theodoret in the mid-fifth century wrote a commentary on Ruth (the first known patristic commentary) and began it with the question why the book of Ruth was ever written (his only commentary to begin with such a question, and indicating that the book was problematical). Esther, in contrast, I believe was not part of the canon at Antioch, as it was also considered non-canonical in Alexandria and Cappadocia. The one known reference to Esther in Chrysostom seems to indicate that the book was not known to his congregation. 1-2 Maccabees were also not part of the Antiochene canon, never cited although there was a feast of the Maccabean martyrs at Antioch. Judith was ignored in Antioch as elsewhere in the fourth century. I am inclined to believe that Tobit, included in no other fourth century eastern canon, was probably not considered canonical at Antioch, although this is less certain. Esdras A (1 Esdras) and B (Ezra-Nehemiah) are minimally attested for Antioch, but because they are found in all the other Greek canons of the 2nd, 3rd, and 4th centuries, I would say that their Antiochene canonicity is probable.

The OT canon at Antioch in the late fourth century was:

Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy

Joshua

Judges

Ruth (?)

1-2 Samuel

1-2 Kings

1-2 Chronicles

Esdras A-B (?)

Psalms

Proverbs

Job

Ecclesiastes

Song of Solomon

Isaiah

Jeremiah + Lamentations + Letter + Baruch

Ezekiel

Daniel + Susanna + Bel and the Dragon

12 Minor Prophets

Wisdom of Solomon

Ecclesiasticus

Excluded were:

[Esther?]

[Tobit?]

[Judith]

[1 = 2 Maccabees]

The Antiochene NT Canon

This canon is much clearer and unproblematic. It consisted of the four Gospels, Acts, the fourteen Pauline epistles, and the epistles of James, 1 Peter and 1 John, without the other catholic epistles and Revelation. It is exactly the same as the Peshitta New Testament that was translated about 400 A.D.[40] This is not surprising, since Syriac-speaking Christians, whether in the Roman or the Persian empire, would likely follow the tradition of Antioch, the capital of the Roman diocese of Syria, the metropolitan see of the Syrian Church, and a bilingual Greek-Syriac church. As an instance of this Severian of Gabala, we are told, spoke Greek with a Syriac accent.[41]

The NT canon at Antioch in the late fourth century was:

Matthew

Mark

Luke

John

Acts

Romans

1-2 Corinthians

Galatians

Ephesians

Philippians

Colossians

---

[40] This is borne out by J. S. Siker, "The Canonical Status of the Catholic Epistles in the Syriac New Testament," *Journal of Theological Studies*, n.s. 38 (1987) 311-16, who emphasizes that the Major Catholic Epistles but not the Minor ones were considered canonical in the Syrian Church of the early fifth century and included in the Peshitta.

[41] Socrates, PG 67.697A, and Sozomen, PG 67.1541B.

1-2 Thessalonians

1-2 Timothy

Titus

Philemon

Hebrews

James

1 Peter

1 John

SUMMARY

In the fourth century Christian churches east and west were formulating their canons of the OT and NT.

We have the biblical canons of many eastern churches from this period: e.g. Alexandria, Caesarea, Jerusalem to the south of Antioch, and Cyprus and Asia Minor to the west and northwest of Antioch, but none from Antioch. This study tries to establish the late fourth century Antiochene biblical canon from the works of John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Severian of Gabala. This canon has many agreements with other eastern canons, but also a few significant differences for both the OT, such as the inclusion of Wisdom of Solomon and Ecclesiasticus, and possible exclusion of Ruth, and the NT, such as the absence of 2 Peter, 2-3 John, Jude, and Revelation.

220 West 98th Street
New York, NY 10025
U.S.A.

Robert E. Carter, S.J.

Boghos Levon Zekiyan

Paradigms of Peace and War in Medieval Christianity

The Armenian Case: a Frontier People Facing Christian and Non-Christian Powers*

"Ἔτι καὶ ἔτι ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν" ("Again and again in peace let us pray to the Lord")... This has been the specific claim and vow of almost all Eastern Christendom "ἐν πρωτολογίᾳ" ("at the beginning of its words", to use a Biblical expression[1] made his own by Surb Grigor Narekatsi,[2] St. Gregory of Narek, the sublime mystical poet of Christian Armenia. "At the beginning of its words": this means putting itself as a living Community in front of its Lord to celebrate His worship and to present Him its own prayer and wishes for itself and for human society surrounding it. This vow has been for almost two millennia the first, initial, basic exhortation the deacon addresses to inspire the Assembly of the Eastern Christian faithful as their instructor and guide *ex officio* to introduce them into the divine mysteries.

This aspiration to peace did not, however, prevent such a great Christian power as the Byzantine Empire to think of peace essentially with regard to itself, to its imperial triumph considered as the victory of Christ over his enemies or the supreme guarantee for world peace; in poorer words, we would say: with regard to its own interest, its own hegemony, its own vital space. The same, no doubt, must also be said, without any hesitation and restriction, of the various Empires and mighty Kingdoms of Western Christianity. All these Christian States, both Eastern and Western, made those elements of imperial hegemony or their various interests according to the epochal requirements the main criteria, the unavoidable landmarks to decide between peace and war.

---

* The present article is a further reelaboration of a paper which was presented at the Venice International Conference "War and Religions", August 28-29, 2000. At present a publication of the proceedings of that Conference is not planned. The author wishes to thank Fr. Robert Taft S.I. for his valuable suggestions regarding the English of this paper.

[1] Prv. 18, 17, according to the *Septuaginta* followed by the Armenian version: δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογίᾳ.

[2] *Matean Olbergut'ean*, IX. See: B. L. Zekiyan, *La Spiritualità armena. Il* Libro della Lamentazione *di Gregorio di Narek*, traduzione e note di B. L. Zekiyan, introduzione di B. L. Zekiyan e Claudio Gugerotti, Roma 1999, p. 195.

This used to happen not only vis-à-vis the non-Christian world, but also with regard to all those Christians whom they thought of as their natural subjects: people who should simply accept their supremacy, dominion, and hegemony. Similar ambitions to rule over other Christians considered as minor entities knew almost no limits when the Christians at issue were regarded as heretics. Such a global vision and the project it implied were carried on in the very name of Christ, who was considered by those Christian States as the source and justifying reason of their Royal and Imperial power, and of the whole system of ethical principles ruling their political conceptions and action.[3]

It is not our purpose to discuss here whether such a conception of peace and war, of political power, and of the relations between peoples and civil societies in contact may be considered as properly Christian or not, as compatible with the message and the doctrine of Jesus of Nazareth in whose name His believers, Christian Kings and Emperors

[3] On the conception of peace and war as a function of peacekeeping and a prerogative of imperial mission from Roman antiquity onwards, see: Etienne Delaruelle, *L'idée de Croisade au Moyen* Age, Torino 1980; Micheal McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge - Paris 1986; Notker Hammerstein, *Pax et iustitia. Idee und Tradition des Römischen Weltreiches in seinen Nachfolgern*, in *Continuità del Diritto Romano nella storia dell'Europa orientale dalla fondazione di Costantinopoli al XIX secolo*, (Da Roma alla Terza Roma, VII Seminario Internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21-23 aprile 1987), Relazioni e Comunicazioni 1, pp. 65-73; Karl Otmar Freiherr von Aretin, *Il Sacro Romano Impero e la pace europea dopo il 1648, ibid.*, pp. 77-88; *Concezioni della pace*, (Da Roma alla Terza Roma, VII Seminario Internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21-22 aprile 1988), Relazioni e Comunicazioni 1; Carsten Colpe, *Der "Heilige Krieg", Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit*, Bodenheim 1994, in part. pp. 11-12, 31-34, 56, 63-69. See also (with extensive bibliography): "Guerre," in DTC, VI/2, 1920, col.s 1910-1921; "War," in *The New Catholic Encyclopedia*, XIV, New York – St Louis 1967, pp. 796, 801; "Crusades," *ibid.*, IV. 1967, pp. 504-513; "Kreuzzüge," in *Thelogische Realenzyclopädie*, XX, Berlin – New York 1990, pp. 1-10; "Krieg" III, IV, *ibid.*, pp. 25-28, 28-30. One can hardly agree with J. Richard's conclusion in *The New Catholic Encyclopedia* (p. 512): "... The Crusades ... had, indeed, military, financial, and economic aspects, *but above all else they can be characterized as a penitential act and as a voluntary effort in the service of God*" (italics added). If we were in an Islamic context or some other religious context whose founder were not Jesus Christ, such an assumption could perhaps be acceptable. The problem regards, I repeat once again, not the individual consciences of single Crusaders, among whom there had certainly been men of distinguished virtue, but the consonance of the Crusades' ideology with Christ's message. Moreover, it is hard to understand how the Crusades can be considered a "success," as is expressly affirmed in the same conclusion! Here the question is not even about evangelic or historical hermeneutics; it is simply a fact, a datum that the situation of Christians in the Holy Land and in the whole Middle East did not improve in any way subsequent to the Crusades. I am even convinced that the Crusades enhanced, if they did not start, the irreversible process of alienation and growing hostility of Eastern Christians with regard to their Muslim neighbours. A much more balanced position is held, in my view, by Jonathan Riley-Smith in his article in *Theologische Realenzyclopädie*: "Theologie," pp. 6-10.

waged their bloody wars. My personal conviction is that such a conception had nothing to do with genuine Christianity, with the true thought of Jesus himself. Rather than a misunderstanding or a misinterpretation of the Gospel message, it was, I think, simply and openly a betrayal of Christ's thought and will.

This affirmation needs, however, some further explanation:

i. The judgement I express is not related to the level of practical behaviour, of concrete political or military action nor to any kind of collective armed fight, however violent it might be. It is evident, indeed, that human creatures, even those who are guided by the best intents and the highest moral principles, are never free from the risk of deviation, degeneration, crime, and sin. That is why the statement I made regards, in the case at hand, the basic and general principles that lay at the foundations of a whole theoretical structure, of the moral and ethical prnciples ruling the guidelines of the practical behaviour of a given society. In one word, it regards the "ideology" or the *Weltanschauung* of a given community/society in that very sense of these terms in which I shall define them (see note 6 below).

ii. The statement is made independent of the various epochal contexts which normally are a factor strongly conditioning collective as well as individual behaviour and conscience, and leaves open the eventuality of subjective good faith. My judgement therefore does not even regard the individual subjective conscience, the subjective intentions as well as the personal good or evil will of the members of the communities involved. Rigorously speaking, man's inward reality or, in Biblical terms, man's "heart" and everything related to this more intimate sphere of human personality, may only and exclusively be known to and judged by Almighty God.

iii. As true as it is that we are not authorized to *judge* the hearts and consciences of our fellow creatures, we can, nonetheless, evaluate their expressed thoughts, conceptions, and especially their principles of moral conduct, as well as their accomplished acts and misdeeds! Ethically we even need to do so, though without any anachronistic virulence, and taking into account all various contextual factors and parameters.

iv. This is not, however, as I already said, my purpose here. I am not at present at all interested in analysing or evaluating the deeds and misdeeds of Christian societies of the past with special regard to their war and peace actions. I would like to recall, in any case, that apart from the above expressed judgement on some aggressive and oppressive aspects of the principles of action of Medieval Christian theocracy that cannot be considered, I think, in harmony with the Gospel, more than

one case of a "just war" occurred even on behalf of the great Imperial Powers of the past Christian world. As one, suffice to mention here an undoubtedly evident case of self-defence: the breaking of the Ottoman siege of Vienna.

v. *What I aim at here* is a deeper look at whether the above described ideology of the Medieval Christian super-powers, *in its aggressive and oppressive traits*, was the only one thinkable and possible, the only one effectively existing then in the Christian *oikumene*. I shall take into consideration for this purpose the case of a single Christian nation, the Armenians, on the so called periphery at the eastern border of the Byzantine Empire.

vi. Dealing with the Armenians, once again my purpose is neither to judge nor to evaluate practical behaviour, concrete cases of armed action, nor to generalize in any way on the good or the evil features emerging from such cases as characteristics of a hypothetical "national" conduct. My purpose will simply be that of analysing the basic principles that have led the Armenians in their generally ruling attitude throughout their centuries-long history in affairs of peace and war vis-à-vis their Christian and non-Christian neighbours, allies, and opponents.

Antique and Medieval Armenia as a Middle Power and Its "Weltanschauung"

Throughout its history Armenia has never been a super-power. It has normally been a respectable middle-power, if we except some particularly brilliant periods of its history as, for instance, Tigran II the Great's short-lived empire (95-55 B.C.).

I think that to understand and evaluate in its historical dynamics the Armenian ideology insofar as Armenia's relations with neighbouring States and peoples are concerned during the many centuries of Armenian history, we must consider the following point.

Relations between states in earlier centuries, in comparison with more recent times, were dominated much more by strength than by law, at least if one considers things on purely theoretical grounds or on the basis of legal principles. Hence the clash between states, often violent, was a clash of super-powers. In the face of these giants there was not much difference in those times between states of a lesser, or middle, or even of a somewhat greater power. The giants imposed their rule, and the only means to evade such an imposition was armed resistance, if this was regarded as possible or suitable on the basis of the self-appraisal of a

state's or a nation's[4] available forces. The reason for this is given by the legal, or rather the non-legal system, ruling in those times (and indeed not only in those times, if we consider effective politics) the relations among States, i.e. the various Kingdoms and principalities: a system characterized by almost an absolute lack of the idea of *legal* sovereignty and of respect for it; a system based, almost exclusively, on the *ratio fortioris*, the right of the strongest. As a fact the idea of sovereignty and of its im-

---

[4] I use the word "nation" in the traditional meaning in which it has been used for long centuries by the Armenians. It basically differs from the meaning of the term in the context of the Nation-State ideology, which became normative in the Western world with the French Revolution. We can say that it is mainly related to those realities expressed today in the Western world by such terms as *ethnos*, *ethnic*, *ethnicity*. For a wider consideration see: *La struttura negata: Cultura armena nella diaspora, Convegno-Seminario Internazionale*: I, Milano 1978, *Atti/The Proceedings*, redazione: Marc Nichanian – Remo Pomponio, Venezia 1979; A. Der-Karabetian, "Multiple Social Identity as a Reflection of Modernity", *Armenian Review* 36 (1983) 100-105; *What is to be asked, Proceedings/Colloquium I*, Cambridge, MA 1986²; B. L. Zekiyan, "L''idéologie' nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire", *Handes Amsorya* 51 (1987) 471-485; Id., "Les identités polyvalentes et Sergueï Paradžanov. La situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle", *Filosofia Oggi* 16 (1993) 217-231; "In margine alla storia. Dal fenomeno dell'emigrazione verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale", *Ad limina Italiae, Aṙ druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a cura di B. L. Zekiyan, Padova 1996, pp. 267-286, now also in *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milano 2000, under the title: "Il fenomeno dell'emigrazione oggi: verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale," pp. 155-173; Viada A. Arutjunova-Fidanjan, "The Ethno-confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians", REArm ns 21 (1988-89) 345-363; *Identität in der Fremde*, hersg. von Mihran Dabag – Kristin Platt, Bochum 1993. The scientific debate on the notion of "ethnicity" and related questions initiated in the late sixties — early seventies, is in full development. Among the most recent works on the problem in general: Ronald A. Reminick, *Theory of Ethnicity. An Anthropologist's Perspective*, Lanham, MD – London 1983; A. Melucci, *Nazioni senza Stato: i movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Torino 1983; William H. Mcneill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, Toronto 1986; Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità (raccolta di saggi sparsi tradotti in italiano)*, Milano 1993²; Ead., *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di Alessandro Dal Lago, Milano 1993; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989; James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, London 1991; Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, Princeton 1992; M. Wieviorka, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris 1993; *Questioni di etnicità*, a cura di Vanessa Maher, Torino 1994; Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma 1995; Ph. Poutignat – J. Streiff-Fenart, *Théorie de l'ethnicité*, Paris 1995; Carlo Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano 1995; Jürgen Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt am M. 1996; on the religious and theological aspects of the question: *Nations et peuples, Concilium. Revue internationale de théologie*, 121; Dietrich Mendt, "Christsein – Bereitschaft zur Diaspora. Zur Problematik Volkskirche, Minoritätskirche, Bekenntniskirche", *Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Dr. Dr. Werner Krusche ...*, hg. von Heino Falcke ..., Berlin 1982, pp. 179-184; Maria Campatelli, "I cristiani tra nazioni e nazionalismi", in *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, Roma 1995.

plications, notwithstanding many limits as well as undue emphasis, have been more clearly formulated and developed from the Renaissance onwards; while their impact in real politics has had a much slower evolution that remains incomplete even today. The grounds for sovereignty in Antiquity, and even in the Middle Ages, did not lie so much in a given law or right, but rather in a people's greater or lesser capacity of defending it by force.

In such a historical context it did not matter a lot whether Armenia was then a moderately great, or middle, or lesser power. The only important thing was that from time to time it had to face with strength the various super-powers of the historical moment — Romans, Parthians, Sassanians, Byzantines, Arabs, Seljuks, Crusaders, Mongols, Mamluks — it had to negotiate with them by other means.

It is not easy to synthetize in a few words or to reduce to a few categorical assumptions a history of thought and behaviour covering seventeen centuries, if we take as a starting point of our investigation the Christian Kingdom of Armenia from the date of its official conversion, 301 according to traditional computation,[5] of which we celebrated the 17th centenary in 2001. One can, however, point out some main trends that appear in different periods, contexts, and situations. Then one can put the question whether one can infer from those trends some common basic features of the Armenian Christian tradition, of Armenian thought on peace and war.

The question we are facing now has been made the object of scholarly research to a lesser extent and even, I would say, almost not at all but for a few specific aspects more from the perspective of some patriotic, religious or ethical values to be defined. Hence, as a first step of entering into the subject from a more general, and at the same time a more critical viewpoint, the best way, I think, will be to have an analytical insight into the formative period of Armenia's Christian culture. This is the period in which the grounds are laid for the collective Christian identity, the communitarian Christian "ideology" or what German terminology more properly calls the *Weltanschauung* of a given ethnic or

---

[5] A debate is still under way on the exact date of this conversion, oscillating between various dates from the 3rd century till 314 as *terminus post quem non*. See: Paolo Ananian, "La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore", Mus 74 (1961) 43-73, 317-360; Marie-Louise Chaumont, *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du Royaume*, Paris 1969, pp. 131-164; *Roma-Armenia*, a cura di Claude Mutafian, Roma 1999: III, "Gli inizi del cristianesimo di Stato": Ruben Manaseryan, "Il re d'Armenia e l'imperatore di Roma: Gli aspetti ideologici dei loro rapporti e la conversione al cristianesimo", pp. 59-61; Jean-Pierre Mahé, "Il primo secolo dell'Armenia cristiana (298-387): dalla letteratura alla storia", pp. 64-72; the same volume appeared simultaneously in a French edition.

religious group.[6] This formative period generally marks the subsequent historical evolution and developments in the thought and behaviour of a given community. Hence, we shall first try to define some basic trends in the formative period of the Armenian Christian *Weltanschauung*, and then to ascertain if and to what extent one can consider them as characterizing also the Armenian thought and behaviour of subsequent periods.

The Formative Period in the history of Christian Armenia: 4th-7th Centuries

I. The 4th Century

We consider at present as formative for the Christian Armenian vision of the world the period from the 4th through the 7th centuries. Normally the earliest age of Armenian Christian literature, i.e. the 5th through the 7th centuries, is considered as being the formative period of the Armenian Christian tradition. I myself discussed this matter in some recent works.[7] Hence, I shall not detail the reasons that make of this period the age *par excellence* of the formation of the Armenian Christian tradition in its main features. I will only add here to the above mentioned centuries the 4th century, the first Christian century of the Armenian Kingdom, since for a more adequate consideration of our topic we also must take into account the pre-literary period of the 4th century as reflected in the later literary sources transmitted to us since the 5th century.

The 4th century in Armenian history has been characterized by one of the most disastrous political acts that the two super-powers of the age, in perfect agreement with each other, wreaked on Armenia when they decided in 384-387 to divide the Armenian Kingdom into two smaller Kingdoms, Eastern and Western, subject to or at least controlled by the Iranian Sassanian and by the Eastern Roman Empires respectively. This meant, effectively, the end of the Armenian Kingdom in late Antiquity,

[6] In using these terms I refer for their meaning to François Châtelet and his collaborators in *Histoires des idéologies*, vol.s I-III, Hachette, Paris 1978; see vol. I, "Introduction générale", pp. 10-11. "Ideology" means, in this sense, the whole system of ideas, notions, conceptions, imagery, relationships that individuals of a given social group and the group itself have of themselves, of the divinity, of the life to come (or not to come), of their mutual behaviour, etc. This is more or less what the word *Weltanschauung* has meant in the context of German philosophy and anthropology.

[7] See "Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di «frontiera»: martyria ed apertura all'oikumene", OCP 61 (1995) 333-365; "L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi e momenti della fondazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana (secc. V-VII). Preliminari per una sintesi", in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, ed. by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, and Robert F. Taft, S.J., (OCA 260), Roma 2000, pp. 717-744.

since after the death or the resignation, presumably forced, of the King of Western Armenia, Arshak III, the Byzantines did not allow any new succession to the throne, while the Eastern Kingdom was brought to an end by the Sassanians in 428 — although at the instigation and with the complicity of most of the Armenian princes.[8] Up to that moment, however, the Armenian Kingdom had fought against the Sassanians two kinds of wars:

a) by themselves, defensively, to block Persian attacks and attempts to invade the country. In no case did the Armenian army attack or cross the borderland first;

b) as a subalternate ally of the Romans. In this context we have more than one case of an allied Roman-Armenian first attack on Persia.[9]

From both these observations we are able to draw a first conclusion: insofar as the classical distinction between defensive and aggressive war is considered valid for the majority of cases in the pre-contemporary world, in principle the Armenians avoided provoking their huge rival for any reason, not excluding that of preventing an eventual/probable attack. They did not exclude, however, but felt it almost a duty imposed by their alliance — reinforced now by their common faith — to fight side by side

---

[8] It is most probable that the far-seeing genius of St. Mesrop Mashtots' (Maštoc', 362-439), the inventor of the Armenian Alphabet (c. 405) and the main inspirer of its literary culture, and certainly the great moulder not only of the Armenian cultural identity, but also of the very idea of a national identity based on culture and literacy, perceived the division of the Armenian Kingdom as the announcement of its forthcoming end. This was expressly affirmed by Movsēs of Khoren, one of the most prominent Armenian historians, considered the "father of Armenian historiography." Indeed, the inner dynamics of the invention process of the Armenian alphabet and the development of its subsequent phases that determined an exceptional literary, theological and historiographical blossoming in Armenia, reflecting a solidly based national self-awareness, seem to challenge and to suppose such provident intuition, or at least such a provident strategy to face any risky situation for the nation's survival: cf. B. L. Zekiyan, "L'«idéologie» nationale de Movses Xorenac'i", (cited in n. 4), pp. 478; for a further anlysis see: Id., "Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung der armenischen Nationalbewußtseins. Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung," *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, G Hentschel (Hg.), Frankfurf am M. 1997, pp. 277-297. In any case, however Mesrop's vision of the political situation in Armenia may be interpreted, there may be no doubt that the invention of the alphabet and the impulse it gave to create swiftly a whole system of literary culture with its markedly distinct national features, had as a long-term result a newly rooted self-awareness of national identity based primarily on culture and ethno-cultural factors rather than on belonging to a common political unit.

[9] For a general outlook of the history of Armenia in the 4th century, one of the main sources is *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, translation and commentary by Nina G. Garsoïan, Cambridge, MA 1989, provided with a wide-ranging introduction, a glossary of technical terms, and detailed, well-informed notes on single issues.

with the Romans, even in the case of an aggressive war or a first attack on their ally's behalf.

II. The Battle of Awarayr, at the Mid-5th Century

We can now elaborate further this first conclusion in the light of what happened in the mid-5th century. The Sassanians wanted to impose on Armenia their official Mazdean religion. Never before had this pretension reached such a paroxism of vehemence as then. The Armenians, in a written reply to the King of Kings, Yazdegerd II, formulated their position on the matter with extreme decision and precision, in the following terms: "From this faith no one can shake us ... neither sword ... nor any kind of cruel torture. All our possessions and properties are in your hands and our bodies stand before you ... And if he did not spare his own immortality, we ... shall willingly die for his love".[10]

As is clear, the main issue that mattered for the Armenians was neither independence nor sovereignty but the preservation of their religious identity, which, in virtue of its existential impact and by the very way of its formation and actual formulation, also includes what in Western categories we call today ethnic and cultural identity. This inner connection will be in any case further consolidated and made explicit in a subsequent historical context we shall be speaking of immediately. As for the mid-5th century, however, the intention and decision of the Armenians are perfectly clear. They do not pursue independence or full sovereignty. Hence they will not attack. But if attacked, they will fight till the last drop of blood to defend their identity, what they are. This means, in equivalent terms, to defend their human dignity, which consisted for

---

[10] Ełišē, *History of Vardan and the Armenian War*, (Harvard Armenian Texts and Studies 5), Translation and Commentary by Robert W. Thomson, Cambridge, MA – London 1982, ch. II, p. 92. For a critical survey of the various philological questions on Ełišē see B. L. Zekiyan, "Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeanum»", in *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness KAREKIN I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996*, ed. by R. F. Taft, S.J., (OCA 254), Roma 1997, pp. 71-123. For a historical introduction to the War of Awarayr or of Vardanank' (= Vardan and his companions; in Armenian it is called *Vardananc'*, the Genitive form of *Vardanank'*), see.: René Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947, pp. 187-232; *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, ed. by Richard G. Hovannisian, vol. I, New York 1997, pp. 95-103; Claudio Gugerotti, "Vardan Mamikonian e l'ideologia martiriale," in Claude Mutafian (ed.), *Roma-Armenia, Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo – 15 luglio 1999*, Roma 1999, pp. 90-92; more concisely: B. L. Zekiyan, "A Historical Outline of the Armenian People," in Adriano Alpago-Novello (ed.), *The Armenians*, New York 1986, pp. 52-53 (simultaneous editions in Italian, French, German); Id., *L'Armenia e gli armeni*, cited in n. 4, pp. 22-23; George A. Bournoutian, *A History of the Armenian People*, I, Costa Mesa, CA 1993, pp. 77-79.

them in remaining absolutely faithful to their religion, that is, in the final analysis, to their conscience, as well as to their ethno-cultural identity.

Even if it may appear obvious enough by what I have said, it may not be superfluous to draw special attention to one point: for the Armenian the War of the Vardanank' was not a religious war in the generally accepted sense of the term. They fought it with no intention of imposing a belief, nor was it motivated by any desire to implement religious discrimination or intolerance: it was a revolt against arrogance in defence of the religious freedom and identity of a people.

III. The Treaty of Nuarsak, towards the End of the 5th Century

The subsequent step in formulating the Armenian Christian vision of peace and war was made towards the end of the 5th century. At the battle of Awarayr Vardan, the commander-in-chief, and his companions succeeded in blocking the Sassanian advance in the country, and gave the impetus to a guerilla-type of armed resistance that after more than thirty years of ups and downs resulted victorious, and led to the Peace Treaty of Nuarsak in 484. What did Armenians require from or rather impose on their Sassanian rivals as peace conditions?

a) no one was to be forced to change the religion of one's birth;

b) people were not to be judged on the basis of their social condition, but according to their actions;

c) no action based merely on hearsay was to be taken by the authorities against anyone; rather, they could act only with full knowledge of the case in point.

Such conditions constitute a lesson in civilization that goes well beyond the concept and practices prevailing in those times regarding human rights. Indeed, one can even say that these same objectives need seriously to be pursued today in many places and circumstances, even in Western democratic societies. Such an attitude had of course very much to do with the condition of a people that simply could not aim to dominate, much less to subjugate others, but desired merely to live undisturbed, with due respect granted to its faith and identity.

The fact is that in the newly created political context, consequent to the military victory over the Sassanians, the Armenians enlarge, deepen, and make more explicit the implications of their vision of national and religious identity: both their conceptual comprehension as well as their self-awareness of identity and of its formulation. From the minimum required in order to affirm an identity and to preserve its most essential features, the Armenians move to formulate a more comprehensive and more adequate notion of identity. This latter's affirmation is also intended by them as a prevention, so that the safeguard and preservation of a

national and religious identity may be guaranteed in the future no longer by bloody struggle, war and martyrdom, but by a legal order based on the fundamental requirements of human rights and dignity.

IV. Justinian's Armenian policy and its consequences

A further basic step in the Armenian conception of war, peace, political alliance and related topics will be partially achieved first as a reaction to the policy of Justinian, and then, more decidedly, as a consequence of the entry of the Arabs into the scene of Armenian history.

Justinian extended to Armenia his so called "administrative reforms," which in reality aimed at turning Armenia into a province of the Byzantine Empire. He dismantled Armenia's millenary internal administrative structure, based on the peculiar feudal system of the *nakharar*s, that formed the backbone of Armenia's autonomy and political stability. No other imperial power, not even the Sassanians, had ever attempted anything similar. This induced the Armenians to rethink their whole earlier strategy based on their community of faith with the Byzantines. They began to realize that community of faith does not necessarily mean a community of political interests, and even less a respect and guarantee for their political autonomy. In such a political and ideological context they made their famous anti-Chalcedonian choice in the mid-6th century, at the 2nd Council of Duin (553-555).[11] The final anti-Chalcedonian trends of the Armenian Church, in its official attitude, ran parallel to the development of the Byzantine policy at issue, and helped to trigger and organize ethnic defence mechanisms against the policy of assimilation the Empire surreptitiously pursued by religious means, among others.

---

[11] For questions related to the chronology of this option, the various opinions at issue, comments, and bibliography see B.L. Zekiyan, "Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeanum»", (cited in n. 10), pp. 89-101; in a much wider range of approach: Nina Garsoïan, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, CSCO 574: Subs. 100, 1998. The author places the final and absolute rejection *de jure* of Chalcedon by the Armenians at a later date than the II Council of Dwin, more precisely in 607, in the context of the election of Abraham I of Alt'aban to Cathlicos: "Tout comme les deux autres pièces maîtresses déjà citées, l'*Acte synodal* de 505/6 et le *Pacte* de 555, la condamnation de Chalcédoine signée et scellée, en présence du représentant du roi des rois, portait maintenant un caractère officiel et devenait absolue *de jure*" (p. 363). A basic and classical work on Armenia under Justinian as well as on Armenia's political system based on the *nakharars* is the one by Nikolaj Adontz, first published in Russian: Н. Адонц, *Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя*, С.-Петербург 1908 (repr. Erevan 1971, in photostatic edition, as a "2nd edition" with an introduction by Karen N. Juzbašjan, pp. 3-20); English translation: *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions Based on the* Naxarar *System*, translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by Nina G. Garsoïan, Leuven 1970.

Even if we place the final Armenian rejection of the Council of Chalcedon in the years of the 1st Council of Duin (506-508), as some historians do, this rejection could not at all have had then the anti-Byzantine significance it would assume only half a century later. In fact in those years, Byzantium's official Imperial attitude itself was not Chalcedonian, while the Armenians attributed at the same time the highest importance to sharing the same faith with the "Blessed Emperor of the Romans," as we read in the synodal reply of Catholicos Babgēn I of Ot'mus to the Christians of Persia who had sought from the Armenians an orientation about their Christological faith.[12]

Justinian's successors were not only consistent in carring on his Armenian policy, but also expanded it systematically. Thus episodes of Armenian alliance with the Sassanians from those years onwards until the Arabic conquest were not rare. We even see some active participation of Armenians in struggles between the Sassanian rival factions in Persia, whenever the evaluation of the political situation in relation to its repercussions in Armenia warranted.[13] We see here something similar to the attitude apparent in the 4th century context of the Armenian alliance with the Romans.

V. The Arabic conquest of Armenia

The Arabic conquest introduces something new into Armenian history, and especially into the demographic, hierarchic, and administrative configuration of Armenian society.[14] For the Armenians, the Arabs were no longer an external conquering power as the Romans and Sassanians had been. They had become an inner ruling power with solid roots in the territory. Among other effects, this situation had served to strengthen in some the new conviction of the Armenians that their vital interests would not necessarily match those of Christian Byzantium. They could, in given circumstances, match better with Arab interests. Although the Arabs

---

[12] Cf. *Girk' T'lt'oc'* [Book of the Letters], Tiflis 1901, pp. 45, 46, 49, respectively 153, 155, 159 in the new edition of Norayr Bogharian (Polarean), Jerusalem 1994.

[13] For details see: R. Grousset, *Histoire de l'Arménie*, (cited in n. 10), pp. 244-272. See also James Howard-Johnston, "Introduction": I and III, pp. xi-xxx, lxi-lxxvii, "Historical Commentary", pp. 155-288, in *The Armenian History attributed to Sebeos*, Translated, with notes, by R. W. Thomson, Historical commentary by J. Howard-Johnston, with the assistance of Tim Greenwood, Part I. Translation and notes; Part II. Historical Commentary, Liverpool 2000.

[14] On the period of Arab domination in general, see: Joseph Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Paris 1919, nouvelle édition revue et mise à jour par M.[arius] Canard, Lisbonne 1980; Aram Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, Translated by Nina G. Garsoïan, Lisbon 1976 (Armenian original: *Arabakan amirayut'iwnnerə Bagratuneac' Hayastanum*, Erevan 1965).

succeeded in penetrating into Armenia to a much larger and deeper extent, their presence was not necessarily seen as inimical in every respect.

At this point a new factor comes into play. The objective of preserving their ethno-cultural identity becomes for the Armenians something more and more important with regard to the preservation of some administrative autonomy. And paradoxically, but not unexplicably, Christian Byzantium represented from the time of Justinian onward a greater threat for Armenian identity than the Muslim Arabs did. This does not mean, however, that Armenians did not have to fight, according to the circumstances, on both fronts. Thus three memorable insurrections against the dominant Arab power are registered in Armenia in the 8th century that had, especially the last one of 774, an extremely tragic end in the decapitation of a great number of the surviving *nakhararian* families.

The trend of history will not change before the end of the 8th century. At the dawn of the 9th century, the formation of a sizable Armenian power in some parts of the traditional Armenian homeland will seem to the Calif an efficient way to raise a barrier to the increasing centrifugal power of the Arab emirs ruling the country. The Bagratids, the main royal dynasty ruling in Northern Armenia in the 9th through 11th centuries, will even have the wisdom and far-sightedness not to coin their own money, but to use monies circulating in the Arab Empire, in order not to raise in the Calif, their great ally, any suspicions about their effective willingness to remain in his alliance. In fact, both the Bagratid Kingdom in the North and the Artzruni Kingdom in the South were destroyed, respectively, in 1045 and in 1021, not by the Muslim Arabs, but by Christian Byzantium. By suppressing these Armenian buffer states *par excellence* on its eastern boundaries, the Byzantine Empire made its eastern flank vulnerable to invasions from the East. Indeed, the Byzantines could not enjoy even for thirty years the exhilaration of their almost millenary, mad dream of annexing Armenia. The defeat of Mantzikerta, in 1071, would open the doors of Anatolia definitively to the conquering Turks.

VI. A Unique Achievement in the 12th Century

We cannot put an end to these reflections without mentioning what is a unique achievement in the 12th century in connection with our topic: the very peculiar attitude in the matter of tolerance of one of the greatest Saints, Doctors, and Catholicoi of the Armenian Church, St. Nersēs Shnorhali. He and his nephew in *lateral* descendence but his spiritual heir above all, St. Nersēs of Lambron, form together a solitary peak amid all Medieval Christianity for their theology and inter-ecclesial behaviour

exceptionally ecumenical *avant-lettre,* overcoming the limits of time and country.[15]

As far as our present topic is concerned in particular, Shnorhali clearly refuses and unequivocally excludes all recourse to arms to convert people to the Christian faith or to impose orthodoxy. To the priests who worked among the so called *Arewordi*s (Sons of the Sun), probably residuous Armenian Zoroastrians, and had asked his advice whether it would be suitable to use arms to convince those who persisted in their traditional faith, his answer leaves no room for ambiguity. He

---

[15] I attempted a preliminary analysis of Shnorhali's ecumenical theology in: "Un dialogue oecuménique au XII[e] siècle: les pourparlers entre le catholicos St Nerses Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Eglises arménienne et byzantine", *Actes du XV[e] Congrès International d'Études byzantines - Athènes, Sept. 1976*, IV, *Histoire, Communications*, Athènes 1980, p. 420-441; a slightly different version: "St Nersès Šnorhali en dialogue avec les Grecs: Un Prophète de l'œcuménisme au XII[e] siècle", in *Armenian Studies, Études Arméniennes in memoriam Haïg Berbérian*, Lisboa 1986, pp. 861-883; a wider analysis in *Hamamiwt'enakan tramaxōsut'iwn mə ŽB. darown. Banakc'owt'iwnner S. Nersēs Šnorhalii ow kayserakan Nowirak T'ēorianosi mijew Hay ew Biwzandakan Ekelec'inerow miowt'ean šowrǰ* [An ecumenical dialogue in the 12[th] century. The negotiations between Saint Nersēs Šnorhali and the Imperial Legate Theorianos in View of the Union of the Armenian and Byzantine Churches], (Bibliothèque d'Arménologie "Bazmavep" 13), Venezia 1978, pp. 68. I touched upon various aspects of the question also in the following writings: "Les relations arméno-byzantines après la mort de St Nersēs Šnorhali", in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II/4: JÖB 32/4 (1981) 331-337; "The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia", in *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, ed. by G. Kara, Budapest 1987, p. 363-373; "Nersès de Lambron" and "Nersès Shnorhali", DSp 11 (1981), col. 122-134, 134-150; "Les disputes religieuses du XIV[e] siècle, prélude des divisions et du statut ecclésiologiques postérieurs de l'Église Arménienne", in *Actes du Colloque «Les Lusignan et l'Outre Mer». Poitiers-Lusignan, 20-24 Octobre 1993*, Poitu-Charentes, [n.d.], pp. 314-315, n. 21; a fuller English version: "The religious Quarrels of the 14[th] Century Preluding to the Subsequent Divisions and Ecclesiological Status of the Armenian Church", *Studi sull'Oriente Cristiano* 1 (1997) 175-76, n. 22; "Introduzione" to Nerses di Lambron, *Il primato della carità. Discorso Sinodale, Atenabanut'iwn*, Introduzione e note a cura di B. L. Zekiyan, traduzione a cura di B. L. Zekiyan e V. Lazzarini, Bose 1996, pp. 5-23; "Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena", (cited in n. 7), pp. 355-358; "Un singolare itinerario di spiritualità dalla frontiera all'oikumene. Riflessioni sulla spiritualità armena", in "Chiese cristiane d'Oriente", *Religioni e Sette del Mondo* 1/4 (1996) 41-48; "Agli apici della teologia cristiana: la sintesi ecumenica nella Cilicia armena", in *Roma-Armenia, Catalogo della Mostra, Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo - 16 luglio 1999*, a cura di Claude Mutafian, pp. 122-125 — the same in French in the French version of the *Catalogue*, *ibid.*, pp. 125-125. See also: P. Ananian, "Narsete IV Klayetzi", in *Bibliotheca Sanctorum* IX, Rome 1967, col. 750-753; E. Suttner, "Eine «Ökumenische Bewegung» im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali", *Kleronomia* 7 (1975) 87-97; H. Khatchadourian, "The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium", *Miscellanea Francescana* 78 (1978) 413-434; Archbishop Mesrob Ashjian, *St. Nerses of Lambron Champion of the Church Universal. His Synodal Discourse with English Translation and Annotations*, New York 1993, pp. 12-35.

openly invites those priests not to exploit secular force for violent conversions, since "to chose and to gather the good in the good vessels, according to the allegoric words of the Gospel, and to throw away the bad, is the concern of the righteous Judge when He will sit on the throne of his glory and will repay every one according to his faith and deed". As for his ecumenical theology, Shnorhali is far ahead of his times also with respect to the question we are dealing with here. As for the former, so too for the latter we can find no parallel or common denominator within the overall frame of Medieval or modern Christianity until recent times. The distance becomes all the more evident when we think of some well known special cases as, for instance, the position assumed by St. Bernard of Clairvaux, known also as the *Doctor Mellifluus par excellence* of the Western Church, on the use of violent force to convert or to neutralise heretics, Muslims, and Pagans. Bernard's position is diametrically opposed to that of Shnorhali.[16]

If we would look, in any case, for someone homologous to Shnorhali in the scenario of Medieval Christianity, we can find only one in the person of the Poverello of Assisi, with this main difference however: the Seraphic Francis renounced theology as well as priestly dignity. Shnorhali, on the contrary, totally accepted the challenge to "rechristianise," to make "evangelic" once again, in the full sense of the word, both theology and Church hierarchy. Is it simply by chance that the challenge of both remained for centuries almost a *vox clamantis in deserto*, with so few followers on both sides of the immense vault of the great universal Church?

---

[16] The original Armenian text of Shnorhali is published in the various editions of his letters: St. Petersburg 1788; Constantinople 1825; Etchmiadzin 1865; Jerusalem 1871. A good Latin translation in: Sancti Nersetis Clajensis *Opera, nunc primum ex armenio in latinum conversa notisque illustrata* studio et labore Josephi Cappelletti, Venetiis 1833: "Ejusdem Domini Narsetis Catholici epistola ad urbem Samosatam ob *Solis-Filiorum* conversionem," pp. 269-275. On the *Arewordis*, see Hratch Bartikian, "Les Arewordi (Fils du Soleil) en Arménie et Mésopotamie et l'Épître de Nersês le Gracieux", REArm ns 9 (1972) 445-451. One of the main expressions of St. Bernard's ideas on the subject is his short treatise *De laude novae militiae ad milites Templi* (PL 182, col. 921-940). Recently, in one of the most prestigious and monumental works of French historical scholarship, Michel Parisse, underlining the many exceptional dimensions of Bernard's personality and action, says *inter alia*: "... D'exception il l'était par sa véhémence: intolérance du chrétien face aux juifs, aux musulmans, aux païens, aux hérétiques, dureté intransigeante du cistercien envers les moines des autres ordres et les clercs, même s'il soutint l'action de chanoines réguliers, violence à la limite de l'honnêteté dans sa lutte contre Abélard", p. 389 of "Les religieux entre l'action et la contemplation," in *Histoire du Christianisme*, sous la direction de J.-M. Mayeur - Ch. (†) et L. Petri - A. Vauchez - M. Venard, vol. 5, *Apogée de la Papauté et expansion de la Chrétienneté (1054-1274)*, Troisième partie: "La foi vécue (XI[e]-XII[e] s.)." Even if someone would think a judgment formulated in such terms as somehow excessive, it remains undeniable that an enormous distance separates Shnorhali's and Bernard's visions of the relation between faith and sword.

Conclusions

In a few words, Christian Armenia did not nourish ambitions for conquest or for any kind of war aimed at subjugating others. But it did not hesitate at all to take up arms when its religious and cultural identity was in peril, or was thought to be so.

Useless to add that such conduct, nearer to the Gospel's general orientation in comparison with other Christian areas or powers, was not due simply to some mysterious, congenital virtue. As a general rule in history, Armenians also moulded their social temperament and their political behaviour, in good and evil, as a response to the challenge of historical circumstances and geopolitical situations that surrounded them, as well as from the requirements of a correctly meant and strongly felt struggle for survival that they normally perceived in their history as the supreme advantage in a people's life.

Their national monarchic political tradition since the time of the Artassid and Arsacid dynasties, and especially their Christian faith, would have led them to develop rather a pro-Roman or pro-Western attitude. But Western imperialism, being more rational and hence more linear and radical than Eastern imperialisms in its conception of unique rule and order, has been incapable of understanding and appreciating the strong Armenian particularity and particularism in its due value and in its historic function.[17] Not rarely, after Justinian, did Armenians see in the *disparitas cultus* of the Sassanians, Arabs, or Mongolians, and later of

[17] Among the rare exceptions in Roman historiography that avoids a prejudicially negative attitude towards Armenia and the Armenians, we can mention, as a significant example, Ammianus Marcellinus; cf. in part. XX, 11, 1; XXV, 7, 12-13. A learned, well informed and keen observer and analyser of the world scene of his times like Ammianus, when he speaks of the Armenians and of their King Aršak II in particular, as a "faithful ally and friend" (*fidum et amicum*), is certainly not the victim of a utopic approach as one not understanding Armenia's very delicate political situation and its need to keep a certain balance between his optionally pro-Roman policy and the dictates of caution and prudence vis-à-vis the other super-power of the time, his giant neghbour and the rival of the Romans, the Iranian Empire. Very often, unfortunately, the Roman political and cultural élite failed to understand this. On Ammianus' passages related to Armenia see René Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947, ch. VII, in part. pp. 134-152 (repr. 1971); N. G. Garsoïan, "Politique ou Orthodoxie? L'Arménie au Quatrième siècle," REArm ns 4 (1967) 297-320; Ead., "Armenia in the Fourth Century. An Attempt to Re-define the Concepts «Armenia» and «Loyalty»", REArm ns 8 (1971) 341-352; Ead., "Quidam Narsaeus? - A Note on the Mission of St. Nersēs the Great," in *Armeniaca. Mélanges d'Études Arméniennes*, ed. by P. Mesrob Djanachian, Venise 1969, pp. 148-164; reprinted in *Armenia between Byzantium and the Sasanians* (Variorum Reprints. Collected studies series), London 1985, respectively IV, III, IV.

the Ottomans, a better and major guarantee to preserve their ethnic and religious particularity.[18]

This basic Armenian ideology will accompany Armenians for long centuries, guaranteeing their survival even during the most unfavourable historic moments. It will unfortunately undergo some change when young intellectuals, destitute of any political experience, will be ravished by the West and its bogus, almost hypocritical promises. This will offer a precious pretext to the last Ottoman government of the *"Ittihad ve Terakki"* (Union and Progress) Party of the so called "Young Turks," equally imbued with hybrid Western ideologies of the worst nationalist typology pursued in the most fanatical way, to see the solution of the Armenian question in the most radical and negative option: that of the first exemplary Genocide of the 20th century. But this chapter of the development of the Armenian ideology, though most interesting for our actual topic with regard to the remarkable shift of the Armenian ideology in more recent times as a consequence of a more intimate and in some ways almost servile contact with Western modernity and all its raging ideologies and policies, needs special consideration.[19]

Summary

There were different conceptions of peace and war in Medieval Christianity, and the basic principles that ruled those conceptions were not only inspired by evangelical faith or theological thought, but were also conditioned by a great variety of social, political, and cultural factors which lead to different interpretations of the central Christian message as to peace and war. The paper takes into consideration the case of a single Christian nation, the Armenians, and tries to analyse their generally predominant attitude throughout their

[18] Cf. for instance T'eodoros Rshtuni's and his successors' policy regarding Byzantium and the Arabs: R. Grousset, cit., ch. IX, in part. pp. 302-319. On the Armenian opening to the Mongols see: B. L. Zekiyan, "La Cilicia armena tra «Realpolitik» e utopia," in *Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria". Istituzioni e poteri all'epoca il-khanide, Venezia 30 maggio – 2 giugno 1984*, a cura di M. Nordio e B. L. Zekiyan (Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia 8), pp. 107-119.

[19] On Armenian Modernity, cf.: B. L. Zekiyan, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, (Eurasiatica 49), Venezia 1997, pp. 112, in part. pp. 62-65, 81-91 with special regard to the "liberation movements"; Id., "Modern Armenian Culture: Some Basic Trends between Continuity and Change, Specificity and Universality", in *Armenian Perspectives. 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes, School of Oriental and African Studies, London*, ed. by Nicholas Awde, Surrey 1997, pp. 322-353, Notes: 417-430; Id., "The Armenian Way to Enlightenment: the Diaspora and Its Role", in *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, ed. by Richard G. Hovannisian and David N. Myers, Atlanta, GA 1999, pp. 45-85.

centuries-long history in affairs of peace and war vis-à-vis their Christian and non Christian neighbours, partners, and opponents. The results of this investigation show that Christian Armenia did not nourish ambitions for conquest or for any kind of war aiming at subjugating others. But it did not hesitate to take up arms when its religious and cultural identity was threatened, or thought to be so. Obviously, such conduct was not due to some mysterious, congenital virtue. As a general rule in history, Armenians also moulded their social temperament and their political behaviour, in good and evil, as a response to the challenge of historical circumstances and geopolitical situations that surrounded them, as well as of the requirements of a correctly meant and strongly felt struggle for survival which they normally perceived in their history as the supreme good in a people's life.

Università Ca' Foscari di Venezia
Dip. di Studi Eurasiatici
Lingua e Letteratura Armena
San Polo 2035
30125 Venezia

Boghos Levon Zekiyan

Corrado Marucci, S.I.

Un nuovo vangelo apocrifo

Quanto segue è solo una prima reazione ad una serie di pubblicazioni e di interventi massmediali relativi al rinvenimento (che risale a diversi anni fa) e alle traduzioni di un vangelo apocrifo in lingua copta riferito a Giuda (Iscariota) e contenuto in un codice su papiro, detto Tchacos dal nome della collezionista che lo possedette per qualche tempo[1]. Non è facile prescindere qui dai toni scandalistici e fantasiosi con i quali è stata portata avanti questa operazione anche pubblicitaria. Ma noi cercheremo di farlo. Il testo che qui discutiamo è stato lanciato nel fascicolo di maggio 2006 della National Geographic e poi pubblicato a parte. Le pagine che contengono la traduzione italiana del vangelo, a sua volta operata (con non meglio specificato "adattamento") su quella inglese da E. Lavagno, sono in tutto 27, cui vanno sottratte le abbondanti note, i titoli aggiunti dai curatori e le generose spaziature. Il resto del libro consiste in un'introduzione dello studioso americano Marvin Meyer (pp. 1-15) e in quattro "commentari" rispettivamente del noto coptologo ginevrino Rodolphe Kasser sulle vicissitudini del codice che contiene il vangelo (45-72), dello studioso americano Bart D. Ehrman dal titolo "Cristianesimo capovolto: la visione alternativa del Vangelo di Giuda" (73-114), dello storico tedesco Gregor Wurst sul rapporto tra questo vangelo e alcuni testi di Ireneo (115-129) e infine ancora di M. Meyer sul rapporto tra la figura di Giuda e lo gnosticismo (131-162). Chiudono il testo delle "Note conclusive" a tutti e quattro i contributi e delle quali non è chiaro chi sia l'autore (163-169), una "Bibliografia scelta" e una "Nota dell'editore" (che dovrebbe essere erronea traduzione dell'inglese *Editor*, cioè curatore).

L'aspetto più importante per gli esegeti e gli storici della teologia sarebbe quello della qualità della traduzione dal copto, ma questo desiderio

---

[1] *Il vangelo di Giuda*, a cura di Rodolphe Kasser, Marvin Meyer e Gregor Wurst, National Geographic (pubblicato in Italia da White Star S.p.a.), Vercelli 2006, pp. 174, € 18,00.

per ora non può essere soddisfatto perché, stando a quanto afferma il Meyer a p. 12, "il testo completo del Codex Tchacos è in corso di pubblicazione in edizione critica, corredata da fac-simili fotografici ecc." (cf. affermazione analoga del Kasser a p. 68). Sarà compito dei coptologi, una volta pubblicata tale edizione critica, prender posizione sulle varie traduzioni ed eventualmente suggerire miglioramenti. Per ora ci limitiamo a notare che la traduzione italiana qui pubblicata, a sua volta operata su quella inglese, è corredata da un ingente apparato di note, la maggior parte delle quali riguarda aspetti linguistici e lessicali, dando l'impressione che il testo copto (che i curatori [cf. ad es. p. 5] ritengono traduzione da un originale greco perduto del II secolo) sia costellato di incertezze e di oscurità, che potrebbero anche inficiare alcune deduzioni che si fanno nel corso dei vari commenti[2]. Data la delicatezza della materia e la pesantezza delle affermazioni teologiche che praticamente tutti e quattro i curatori traggono dal testo frammentario di questo apocrifo, c'è da chiedersi se non sarebbe stato più conveniente per la comunità scientifica aspettare l'edizione critica e tutti gli altri sussidi editoriali. Il Meyer, nella sua introduzione (cf. pp. 13s), segnala ad esempio il rinvenimento, durante la stampa del testo inglese, di un ulteriore foglio attribuibile al codice in questione, di cui però non si è tenuto conto negli studi che accompagnano la traduzione. Questo è solo uno degli indizi di un'eccessiva fretta editoriale disseminati nel corso del testo, cui accenneremo in seguito.

Il testo del nuovo vangelo

Dopo una sommaria introduzione di M. Meyer (1-15)[3], troviamo la traduzione italiana del vangelo di Giuda. Venendo ora a parlare dei contenuti di questo apocrifo sarà qui sufficiente notare che, conformemente al titolo, esso consta di pochi elementi narrativi e di un insieme di dialoghi, temporalmente situati nella settimana prima della Pasqua, prima tra Gesù e i dodici, poi più significativamente con il solo Giuda Iscariota. Questi viene qui presentato chiaramente come il discepolo prediletto, come l'unico in grado di recepire l'autentico messaggio del maestro divino necessario alla salvezza, a differenza degli altri apostoli. Alla fine del numero 35 (p. 21 del testo) ad esempio, Gesù dice a Giuda: "Pàrtiti dagli altri e io ti dirò i misteri del regno", una frase che si pone in ovvio contrasto con Mt 13,11/Lc 8,10, che è rivolta a tutti i discepoli. Di tale messaggio fanno parte alcune affermazioni sulla fondamentale incompren-

---

[2] Si veda ad esempio il dubbio formulato nelle prime righe di p. 132.

[3] Nella quale si deve correggere l'erronea affermazione che la notizia dell'impiccagione di Giuda sia in Luca: essa è data da Mt 27,5.

sione dei dodici (!) apostoli e quindi delle comunità derivanti da essi, la divisione dell'umanità tra una comunità di pochi santi e illuminati e la "generazione corrotta" (p. 28), ma soprattutto un'astrusa concezione cosmologica peraltro conforme alle altre fonti gnostiche già note. I commentatori danno inoltre grande rilievo al fatto che in questo vangelo, a differenza da quelli canonici, Gesù alcune volte, in occasioni rilevanti, "ride" o meglio, diremmo noi, deride, convinzioni e atteggiamenti degli apostoli, nelle frasi di pp. 18s probabilmente anche l'eucaristia celebrata dai dodici, cioè in buona sostanza quella della Chiesa ortodossa (del II secolo?). Pare che nessuno degli studiosi che prendono la parola nel testo abbia notato la (apparente) inesattezza presente diverse volte in questo vangelo che contrappone costantemente Giuda ai *dodici* apostoli, che invece, prescindendo da Giuda, sono undici (cf. ad esempio Mt 28,16) e anzi, al Nr. 44, chiama l'Iscariota "tredicesimo spirito" (cf. anche Nr. 46). Ciò è in realtà una spia del fatto che chi scrive ha di fronte non già il gruppo concreto di apostoli scelto da Gesù, bensì quello ricostruito con l'elezione di Mattia dopo la morte di Giuda o meglio ancora le comunità che si rifanno ai nuovi Dodici. Quello che comunque ha impressionato di più i commentatori ed è stato lanciato dalla multiforme pubblicità fino alle divulgazioni televisive è l'affermazione contenuta nelle sole dieci righe finali, per cui Gesù predice o forse addirittura ordina a Giuda "tu sacrificherai l'uomo che mi riveste" (p. 41), azione per la quale Gesù gli rivela "tu sarai maggiore tra loro (*scl.* gli altri discepoli e i cristiani ortodossi)". A queste parole gravide di conseguenze dogmatiche segue improvvisamente e in modo piuttosto schematico un riassunto dell'iniziativa criminale di "sacerdoti e rabbi" contro Gesù, cui segue la collaborazione di Giuda e, come frase finale, semplicemente, "egli ricevette dei denari e lo consegnò loro" (p. 43). Il fatto che dopo queste parole si trovi, a mo' di colophon, il titolo "vangelo di Giuda" ci assicura che, in esso, manca qualsiasi riferimento alla concreta crocifissione di Gesù, alla quale invece, come è noto, tutti e quattro i vangeli canonici danno grande rilievo. Nella n. 151 si suggerisce in via ipotetica che la dicitura "vangelo *di* Giuda", che differisce da quella canonica (*secondo* Matteo, Marco ecc.), alluderebbe al fatto che, in esso, si tratterebbe non tanto di una "buona novella "su Gesù, ma soprattutto su Giuda, cioè di una sua esplicita riabilitazione.

QUATTRO APPROFONDIMENTI

Dei quattro articoli che seguono, il primo, ad opera di R. Kasser, espone la storia del rinvenimento e della ricostruzione del codice Tchacos, che contiene, come terza opera, il vangelo di Giuda, e quindi, oltre ad

essere il più neutrale, è utilissimo per il lettore. Con stile molto movimentato l'autore ci presenta la storia veramente avventurosa del codice a partire dalla sua prima apparizione nel 1978, mediante i vari a volta incauti e deleteri passaggi di mano fino alla sua trattazione e messa in salvo da parte di veri competenti di diversi Paesi, tra cui il Kasser stesso, a partire dal luglio 2001. Per ciò che riguarda il vangelo di Giuda, lo studioso ritiene che il materiale andato perduto a causa dell'imperizia e dell'incoscienza di molti che l'hanno avuto in mano non superi il 10/15 per cento e che quindi la sostanza di questo antico documento dello gnosticismo sethiano sia stata salvata. Egli è infine convinto che il rinvenimento di questo testo sia paragonabile, per importanza, a quello epocale dei 52 codici di Nag Hammadi, avvenuto nel 1945. Il lettore che desiderasse una storia esaustiva del codice Tchacos viene rimandato al testo *The Lost Gospel* di Herb Krosney, pubblicato dalla National Geographic Society nel 2006[4].

Gli altri tre interventi hanno per argomento i contenuti e le conseguenze per la storia della Chiesa e della teologia del vangelo di Giuda. Sotto l'impegnativo titolo "Cristianesimo capovolto: la visione alternativa del vangelo di Giuda" Bart D. Ehrman, docente della University of North Carolina a Chapel Hill, espone nel più lungo di tali interventi (ben 42 pagine) quello che a suo parere sono l'universo mentale e le categorie filosofico-teologiche dello scritto in questione. Dopo alcune rudimentali precisazioni sul concetto di vangelo, l'autore presenta in modo sommario lo gnosticismo, arrivando alla conclusione che il vangelo di Giuda di cui qui si tratta sia quello di cui parla Ireneo, il quale, a sua volta, lo fa derivare da una setta gnostica detta dei "cainiti" (da Caino, il primogenito fratricida di Adamo). Stupisce alquanto il tono di diffidenza dello Ehrman nei confronti delle informazioni e del valore del grande vescovo di Lione (di cui non si danno riferimenti testuali precisi), tanto più che poi alla fin fine ne accetta praticamente tutti i capisaldi[5]. Sempre a suo parere il testo copto di cui si discute sarebbe traduzione di un originale greco composto tra il 140 e il 160 d.C. (cioè 150 anni circa dopo la morte di Gesù)[6]. Lo studioso americano continua ricordando i principali passi del NT concernenti la figura di Giuda Iscariota; si tratta di una presentazione riassuntiva, di livello poco superiore a quello catechistico. Notiamo che

[4] Ne esiste già una traduzione italiana: Herbert Krosney, *Il Vangelo perduto*, National Geographic/Gruppo editoriale L'Espresso, Roma 2006, pp. 293, € 7,90.

[5] Alquanto diverso invece l'atteggiamento dello studioso tedesco G. Wurst, più avanti, nel suo contributo.

[6] Notiamo tuttavia che l'argomentazione di p. 77, appoggiata all'esempio del vangelo di Marco, del quale, secondo Ehrman "non possediamo copie fino a dopo il III secolo", non è corretta, oltre che per motivi di storia del canone neotestamentario, anche perché il papiro 45, Chester Beatty, che è del 200 circa, contiene gran parte di tale vangelo.

la catena argomentativa alla fine di p. 88, ripetuta pedissequamente nelle trasmissioni televisive divulgative, oltre che inusitata nella storia della teologia, è un totale nonsenso per il cristiano. In essa si sostiene che, essendo la morte di Gesù in croce necessaria per la redenzione, il tradimento di Giuda, che unico la renderebbe possibile, sarebbe dunque un'azione altamente meritoria. Queste opinioni coinvolgono in modo assai primitivo alcuni punti cardinali della teologia biblica prima e dogmatica poi. La causa formale della redenzione dell'umanità è l'incarnazione del Figlio di Dio e la sua fedeltà al Padre nella persona di Gesù fino alla morte. Il fatto che tale fedeltà debba essere *usque ad mortem* deriva dalla peculiarità di ogni vita umana e quindi anche di quella di Cristo, vero uomo, che solo nella morte trova il suo ultimo incontrovertibile e definitivo sigillo. Questa è una verità di fede e, secondo molti pensatori cristiani (ad esempio K. Rahner sulla scia del primo Heidegger), anche di ragione. Effettivamente quella di Gesù, come viene sempre sottolineato da tutti e quattro i vangeli, è sommamente ingiusta e quindi ha inequivocabilmente la caratteristica del libero sacrificio, ma ciò deriva dall'iniquità e dall'insipienza umana. In rapporto a ciò non bisogna scambiare la prescienza di Dio, che è perfetta, con una sua volontà diretta, come vale per ogni altro peccato personale. Diversi esegeti e tra i teologi K. Rahner ritengono fondato affermare che Gesù, in quanto uomo, fino ad un certo punto della sua vita si sia aspettato una risposta positiva dal suo popolo. La percezione sempre più chiara da parte di Gesù del cosiddetto "indurimento di Israele" spiega almeno in parte diversi noti passi dei vangeli canonici, ma non scalfisce la fedeltà di Gesù alla missione affidatagli dal Padre. E appena necessario ricordare qui che tale tipo di morte è diventato centrale nella spiritualità cristiana come simbolo evidente di amore e di fiducia nel piano divino, che non si lascia scuotere o deturpare dagli uomini[7]. Questo è anche tra l'altro uno dei significati della Resurrezione, che, invece, in questo apocrifo manca del tutto[8]. Che poi il tradimento di Giuda sia assolutamente necessario alla morte violenta di Gesù è del tutto errato: i vangeli canonici sono concordi nel registrare una precoce e crescente volontà dei maggiorenti giudaici di eliminare Gesù (cf. ad esempio Mc 3,6 e par): l'iniziativa di Giuda solo facilita e determina tale

---

[7] Tra gli innumerevoli passi del NT atti ad illustrare quel che diciamo nel testo particolarmente felice ci pare Ebr 5,7-10: "Nei giorni della sua carne, con alte grida e con lacrime egli offrì preghiere e suppliche a colui che poteva salvarlo dalla morte ed è stato esaudito per la sua pietà. Benché fosse Figlio, imparò l'ubbidienza dalle cose che soffrì; e, reso perfetto, divenne, per tutti quelli che gli ubbidiscono, autore di salvezza eterna, essendo da Dio proclamato sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek" (cf. anche Rom 5,19).

[8] Segnaliamo *per transennam* che la definizione di resurrezione di Gesù dei vangeli canonici come "il ridestarsi di una salma" (p. 104) non corrisponde affatto al senso biblico e dogmatico di ciò che avviene a Gesù.

volontà. Se non ci fosse stata tale iniziativa le autorità giudaiche avrebbero avuto diverse altre opzioni legali per eseguire i loro piani[9]. Anche sotto il profilo morale l'argomento sopra addotto è insostenibile: anche se l'intenzione dell'Iscariota fosse stata buona (ad esempio quella di dar inizio al regno messianico) essa si realizza mediante un'azione ignominiosa come quella del tradimento di un amico, che, anche nel vangelo di Giuda, è collegata ad un pagamento di denaro. Questo rende il tutto immorale e non può essere direttamente voluto né da dall'uomo né tantomeno da Dio che è il Santo per antonomasia. Il fatto poi che in questo apocrifo Gesù faccia propria la concezione gnostica del corpo come carcere da cui l'anima andrebbe liberata è completamente estranea all'antropologia biblica e quindi costantemente rigettata dalla Chiesa. Tra l'altro, se la morte consente tale liberazione, secondo il platonismo e gli gnostici metafisicamente desiderabile, non si vede perché chi ne è convinto, come il Gesù di questo vangelo apocrifo, non si suicidi, senza coinvolgere altri. Ci sono molti altri argomenti perlomeno discutibili utilizzati o semplicemente esposti da Ehrman, sui quali dobbiamo qui sorvolare. Solo uno val la pena di redarguire: la tanto sottolineata *incomprensione dei dodici* quale caratteristica di questo vangelo gnostico (cf. specialmente 107-109), in realtà non è affatto originale, ma anzi comune a tutti e quattro i vangeli e soprattutto centrale, come ogni studente di teologia già sa, nei vangeli di Marco e di Giovanni. L'unica vera novità dunque è che qui Giuda Iscariota capisca quello che Gesù veramente è e vuole.

Nelle ultime due sezioni del suo contributo lo studioso statunitense espone i capisaldi della concezione gnostica con l'intento di mostrarne la congruenza con le idee di questo apocrifo e con il comportamento di Giuda. Si tratta di cose ben note e già confutate dai Padri a partire dall'esposizione classica di Ireneo[10]. Anche questa parte pare destinata ad informare lettori cristiani o agnostici che affrontano queste problematiche per la prima volta. A p. 100 l'autore concede che l'universo gnostico si presenta come astruso, fantasioso e inutilmente complicato, ma sostiene che ciononostante "la sua essenza è chiara". Ora, a livello dei fon-

---

[9] Su questo punto cf. il nostro studio "Diritto ebraico e condanna a morte di Gesù" in *Recht – Bürge der Freiheit* [Kanonistische Studien und Texte 51], hg. von K. Breitsching und W. Rees, Berlin 2006, 183-199. La bibliografia relativa ai passi biblici riguardanti Giuda è ingente: l'analisi più stringata ed insieme esauriente di tutti tali passi si trova in H.-J. Klauck, *Judas – ein Jünger des Herrn* [Quaestiones Disp. 111], Freiburg i.Br. 1986; ci pare tuttavia che le conclusioni finali, estremamente critiche nei confronti dell'immagine tradizionale dell'Iscariota, non siano affatto necessarie e derivino in gran parte da scelte previe (*Vorverständnis*!).

[10] A fronte dell'atteggiamento negativo del presente testo ricordiamo, fra i tanti, il giudizio con cui Norbert Brox accompagna l'edizione trilingue dell'opera di Ireneo nei Fontes Christiani Nr. 8: "Zugleich unternimmt er [Irenäus] eine Widerlegung, die an Scharfsinn bis heute ihresgleichen sucht".

damenti (se ad esempio ci sia un solo Dio dal quale tutto deriva *o* più dei) le strutture sono fondamentali e poco contano le intenzioni. Lo Ehrman salta a pie' pari il classico argomento metafisico per cui l'attività creatrice, è di sua natura divina e non attribuibile in proprio ad alcun dio in seconda o demiurgo o arconte. Ma, come abbiamo già detto, queste sono argomentazioni classiche, ancor oggi del tutto valide, che non è necessario qui ripetere. Abbiamo l'impressione che l'autore si preoccupi di esporre le varie concezioni metafisiche (specialmente quella gnostica e quella che egli spesso chiama "protoortodossa") come se una valga l'altra, a piacere, senza confronto con i fondamenti razionali e biblici delle stesse. A p. 110 la Chiesa viene definita addirittura "fazione ortodossa", ma il termine veramente curioso potrebbe essere del traduttore! Nell'ultima breve sezione Ehrman tratta del rapporto tra questo vangelo apocrifo e il canone degli scritti ispirati. La sua esposizione della formazione del canone nella Chiesa dei primi secoli è decisamente caricaturale e non corrisponde affatto allo stato attuale delle acquisizioni storiche, quale ad esempio risulta dai noti studi di Zahn, Leipoldt, Preuschen ecc.

In realtà, dalle citazioni dei Padri e dai resoconti di Origene e di Eusebio fino alla notissima trentanovesima lettera festale di Atanasio del 367, non consta che ci sia mai stata nella grande Chiesa alcuna reale discussione sull'ispirazione dei soli quattro vangeli di Matteo, Marco, Luca (con Atti) e Giovanni, come delle 13 lettere di Paolo e di 1Gv, 1Pt e Gc; solo per i restanti sei scritti (che Origene chiama ἀμφιβαλλόμενα) ci furono opinioni contrastanti, per l'Apocalisse di Giovanni, a dir il vero, solo in alcune chiese orientali[11]. Contrariamente a quanto si afferma o meglio si insinua nel testo, la Chiesa, che fu solo preoccupata di *riconoscere* tra i tanti gli scritti ispirati, si fece guidare sostanzialmente da quattro criteri. Del tutto essenziale, quale garanzia di veridicità, l'origine apostolica dello scritto e, in funzione di appoggio, l'antichità dello stesso, la congruenza dei suoi contenuti con la fede tradizionale e *last but not least* l'accordo delle grandi chiese. Date queste premesse la canonicità di uno scritto composto nel 150 circa con le idee di quello attribuito a Giuda non poteva avere alcuna chance di entrare nel canone[12]. Nella sua esposizione lo Ehrman non tien conto del fatto che una ricostruzione a mo' di complotto come quella da lui accennata è semplicemente impossibile per motivi sociologici almeno fino alla svolta costantiniana, data la completa assenza di strutture centralizzate e giuridicamente vincolanti per comunità sparse nell'immenso impero romano e anche fuori di esso.

---

[11] Sulla canonicità dell'Apocalisse in Oriente cf. C. Marucci, "La canonicità dell'Apocalisse nel primo millennio" in *Apokalypsis – Percorsi nell'Apocalisse in onore di U. Vanni*, a cura di E. Bosetti e A. Colacrai, Cittadella ed., Assisi 2005, 649-676

[12] Un'ottima sintesi di tutta questa materia in A. Wikenhauser – J. Schmid, *Einleitung zum Neuen Testament*, Regensburg 1973[6], pp. 24-64.

Nel terzo contributo del volume G. Wurst, docente di storia ecclesiastica e patrologia all'Università di Augsburg, prende di petto il rapporto tra i testi di Ireneo e di altri scrittori ecclesiastici e il vangelo di Giuda (115-129), argomento già abborracciato nell'articolo precedente. Questo è, a nostro parere, dei quattro il contributo più stringato e interessante, perché si preoccupa di riprodurre i vari testi di cui si discute e di trarre conclusioni pacate e in generale accettabili. Il lettore apprende così per la prima volta che il codice in discussione è scritto nel dialetto sahidico, riceve un quadro completo dei riferimenti possibili ad un vangelo di Giuda in altri autori (tra l'altro, finalmente, il testo principale, quello di Ireneo[13]) e un tentativo di sintesi storica. Anche qui comunque siamo di fronte al problema delle molteplici traduzioni: il testo base di Ireneo dato nel presente volume, ad esempio, è traduzione italiana dell'inglese di B. Layton che a sua volta traduce la versione latina[14] che è l'unica a noi arrivata dell'originale greco del vescovo lionese! L'autore continua la sua esposizione con un lungo passo di un trattato dello Pseudo-Tertulliano, che, pur riferendo di "Cainiti" con una concezione dell'opera di Giuda molto simile a quella dello scritto qui in discussione, non parla esplicitamente di un "vangelo di Giuda". Questo vangelo invece, a sua volta, non nomina esplicitamente Caino, ragion per cui Wurst si chiede se nell'antichità non ci siano stati più "vangeli di Giuda"! Gli altri testi antichi che parlano di tale "vangelo" sarebbero Teodoreto, *haer.* 1,15 (cf. PG 83, 368B) e Epifanio, *haer.* 38,1,5 (cf. GCS 31,63), ma qui non se riportano né i testi né i riferimenti bibliografici esatti[15]. La penultima sezione di questo articolo mette perciò a confronto il già citato passo di Ireneo e i contenuti del vangelo di Giuda, concludendo (con analisi di difficile lettura) che "possiamo ritenere con una certa sicurezza che il vangelo citato da Ireneo fosse identico al testo di nuova scoperta" (p. 126). Non del tutto in armonia con gli altri due commentatori Wurst precisa tuttavia che "su Giuda Iscariota non possiamo trovare nessuna[16] notizia storica più precisa di quelle che compaiono nei vangeli canonici" (p. 127). L'autore prende infine posizione sulla datazione e del papiro copto ritrovato e del supposto originale greco: a suo parere il primo è stato scritto

---

[13] Anche in questo caso comunque senza il riferimento preciso all'originale, che è: *Adv. Haereses* 1,31,1. Quindi anche l'affermazione che questo passo sarebbe un'"appendice alla sua [di Ireneo] opera sugli gnostici" (p. 116), è completamente errata, dato che siamo solo nel primo di cinque libri (ma quasi sicuramente si tratta di un errore di traduzione).

[14] Per un incomprensibile refuso tipografico la nota di p. 163 parla addirittura di "traduzione dal copto"!

[15] Il lettore interessato può vederne un commento in "Das Evangelium des Judas" di H.-C. Puech e B. Blatz in *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. hrsg. von W. Scheemelcher und E. Hennecke, Tübingen 1990[6], 309s.

[16] Più corretto sarebbe "alcuna".

nella prima metà del IV secolo e la sua fonte greca è da situare nel II secolo. Egli ritiene inoltre che il testo ritrovato non mostri tracce di rielaborazioni o aggiunte tardive; le prime tre righe di p. 129, concernenti la critica letteraria di questo testo, sono tuttavia incomprensibili, anche qui probabilmente per qualche errore di traduzione.

Il quarto e ultimo contributo, intitolato "Giuda e la relazione[17] gnostica" (131-162), è opera di M. Meyer, titolare della cattedra Grisman[18] di studi biblici e cristiani presso la Chapman University di Orange (California). Nelle prime pagine l'autore, facendo intervenire quasi esclusivamente gli scritti di Nag Hammadi, stabilisce che tutto porta a dire che lo scritto in questione appartiene allo gnosticismo detto convenzionalmente "sethiano". Innanzi tutto le parole che, in questo vangelo, Giuda rivolge a Gesù: "Tu viene dal reame immortale di Barbelo" coinvolgono, seppur una volta sola (Nr. 35), uno dei personaggi centrali dello gnosticismo sethiano, Barbelo, senza tuttavia operare l'identificazione, usuale in tale setta, con la "madre nostra celeste". Anche la triade suprema dei sethiani, Padre / Madre (= Barbelo) / Figlio (= Autogenes), vi ricorre alcune volte. Il "firmamento" del vangelo è poi tanto simile a quello sethiano, esemplificato nel testo con abbondanti citazioni, che Meyer può ipotizzare addirittura una dipendenza letteraria (p. 142). Anche sul basilare errore della "corruttibile Sophia / Sapienza", che porta alla creazione degli eoni e poi degli umani, c'è sostanziale affinità. E lo stesso vale per la concezione per cui le persone raggiungono la felicità solo quando lasciano i loro corpi mortali, cosa che vale anche per Gesù e che muoverebbe l'azione di Giuda. Pure sostanziale analogia regna nella complicata genealogia di Seth e di altri esseri subdivini, anche se la pazienza del lettore è messa a dura prova dall'intreccio avventuroso di tali figure dai nomi bizzarri e da stranezze di traduzione[19]. Anche la convinzione che ogni uomo sia guidato da una stella è comune agli scritti sethiani (a loro volta simili al noto passo di Timeo 41d-42b[20]) e al vangelo di Giuda. Non si può che ammirare la profonda semplicità dei racconti dei primi capitoli della Genesi! Alla fine due conclusioni del Meyer ci paiono utile e condivisibili: "l'istruzione più importante fornita da Gesù stesso ... contiene ben poco che si possa considerare specificamente cristiano" (p. 160) e "il vangelo di Giuda parrebbe essere un vangelo cristiano-sethiano delle origini" (p. 159). Questo contributo, nonostante l'osticità dei contenuti, è senz'altro

---

[17] Sull'uso improprio di questo termine cf. quello che diciamo oltre.

[18] Questo nome diventa "Griset" a p. 11!

[19] A p. 151 ad esempio si dice che Adamo ed Eva "si mettono nei guai con Dio" (!) e più avanti che "i primi due ragazzi, Caino e Abele, fanno una brutta fine"; a p. 153 che "Seth ... sia presunto essere una figura elevata" e così via.

[20] Questa è la divisione "canonica" dello Stephanus, mentre Meyer, nel testo (p. 158), cita il passo come "Timeo 10".

utile per determinare il grado di affinità tra la letteratura gnostica sethiana e il nuovo apocrifo. Di passaggio notiamo un'eclatante differenza tra esso e gli altri contributi e cioè la presenza nelle note (purtroppo trasportate alla fine del volume) di un'abbondante bibliografia sui singoli argomenti trattati.

GIUDIZIO COMPLESSIVO

Crediamo innegabile che la maggior parte del presente volume sia pensato per un vasto pubblico di lettori di media cultura e quindi in molti casi sommario e provocatorio. Ancora innegabile è la fretta compositiva ed editoriale, più tipica del giornalismo che della letteratura scientifica. Per gli studiosi sarà necessario aspettare il testo originale e delle analisi più calibrate. Certe ingenue tirate sulle scelte della Chiesa dei primi secoli contro assurdità e fantasie come quelle presenti nei testi gnostici e molte caratteristiche formali negative, di cui parleremo subito dopo, sembrano derivare più che altro da un'operazione commerciale che da intenti scientifici. È vero, come vien detto e ripetuto diverse volte nel testo e nelle varie reclamizzazioni, che il ritrovamento e la divulgazione di questo apocrifo colmano una lacuna nella nostra conoscenza dell'ambiente religioso dei primi due secoli dell'era cristiana. Ma riteniamo fuori luogo i toni trionfalistici presenti qua e là, come se il testo contenesse novità sconvolgenti sulla fede cristiana e sui primi secoli della Chiesa, dato che, come ben dimostra il contributo di M. Meyer, siamo del tutto al di dentro dell'universo gnostico, già ben noto soprattutto attraverso i documenti di Nag Hammadi, e, anche per ciò che concerne il "mistero del tradimento" di Giuda, il concetto base di questo apocrifo era già noto attraverso il passo di Ireneo e i riflessi in alcuni altri scrittori ecclesiastici. Per chi abbia interessi puramente storici, questo "vangelo" non aggiunge alcunché alle nostre conoscenze sul rapporto tra Gesù e Giuda, come ben sottolineato dal contributo di G. Wurst.

Sotto il *profilo formale* il maggior neo di questo testo è dato dalla qualità della traduzione. Innanzitutto l'italiano usato è legnoso e a volte errato o perlomeno inconsueto: a "rettezza" di p. 18, ad esempio, va sostituito "rettitudine" e oggi si dice "ossia" non, come sempre nel testo, "o sia"; l'espressione per cui "Kasser ... è ampiamente pubblicato nell'ambito degli studi copti" (p. 11) è atroce e gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Sembrerebbe inoltre che il traduttore non sia del tutto a suo agio con la lingua teologica usuale in Italia. A p. 118 ad esempio il nome del noto Padre della Chiesa è non Teodoro, bensì Teodo*reto* di Ciro ed egli scrisse nel V e non nel IV secolo. A p. 138 bisogna specificare che si tratta della *prima* lettera ai Corinzi, dato che nel NT ce ne sono due; stessa

omissione a p. 166. Ancora: non usa dire che il NT contiene "27 *libri*" (p. 110), ma "scritti". Il "neotestamentali" di p. 42 e *passim* va ovviamente corretto in "neotestamentari" o meglio ancora "del NT" e, invece di "gnostica", spesso usato come sostantivo, si dice "gnosticismo" o "gnosi". L'espressione "figura ... *malignata*" (p. 75) è impossibile dato che "malignare" è intransitivo. L'espressione "essi impugnano un'opera costruita a questo effetto" (pp. 117, 121 e 164) è da trasformare all'incirca in "essi ricorrono o adducono un'opera scritta con tale scopo", dato che "impugnare" con oggetto non materiale significa "contestare la validità" (ad esempio "impugnare una sentenza"), cioè il contrario di ciò che il testo (di Ireneo!) afferma. Anche la frase precedente di Ireneo è, nella traduzione qui proposta, incomprensibile: le semplici parole originale ("per quem et terrena et caelestia omnia dissoluta dicunt") vengono infatti tradotte con "Per mano sua ogni cosa, mondana e celeste, fu scagliata a dissolversi"[21]! Nella lingua esegetica italiana non usa dire "*relazioni* delle trasfigurazioni di Gesù" (cf. p. 42 e passim), bensì "racconti della Trasfigurazione", dato che il NT ne contiene una sola. Spesso l'italiano dei passi biblici pare tratto da traduzioni ottocentesche (chi direbbe oggi "il figliuol dell'Iddio vivente" come fa il nostro testo a p. 166 oppure "infero" invece di "inferno"?). Altre volte si tratta di modi di dire inglesi non corretti in italiano: ad esempio che Jehovah sia "a noi più familiare" di YHWH, come si afferma a p. 134, è vero solo per alcune sette americane; di "Sabbath" poi (p. 86 e altrove) c'è da chiedersi a che lingua appartenga. Il traduttore ha poi un'inspiegabile e fuorviante simpatia per il termine "relazione", più o meno nel senso di racconto o esposizione; sarebbe interessante sapere quale vocabolo inglese traduce. La convinzione che Lc 22,3 o il vangelo di Luca contengano la frase "Giuda riesce a dire 'Il diavolo me l'ha fatto fare'" (p. 89) è senza fondamento, ma l'errore potrebbe essere già presente nell'originale (di B. D. Ehrman). È giocoforza concludere che chiunque debba lavorare seriamente su questo testo si dovrà servire dell'originale inglese.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Corrado Marucci, S.I.

[21] Cf. nel testo pp. 117 e 125.

Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique, III (= chapitres XVII-XXI), Texte critique, traduction et notes par Jean-Claude GUY, S.J. (†) [SC 498], Éd. du Cerf, Paris 2005, pp. 482, € 35,00.

Voici que paraît enfin, près de vingt ans après la mort de l'auteur, le troisième et dernier volume de la collection systématique grecque des apophtegmes, dont le P. J.-Cl. Guy prépara l'édition pendant tant d'années, et qu'il fallut confier à un spécialiste pour la dernière mise au point: Bernard Flusin, aidé par Marie-Ange Calvet, se chargea du vol. I (*SC* 387), Bernard Meunier reprit le flambeau pour les vol. II (*SC* 474) et III. Sans diminuer en rien la reconnaissance que nous devons à ces généreux éditeurs, qui ont bien voulu consacrer un temps considérable à une tâche ingrate pour le bien de tous, on regrettera d'autant plus le décès prématuré de l'auteur qu'il avait promis — et était visiblement une des rares personnes vraiment qualifiées pour écrire — un commentaire théologique et spirituel des apophtegmes (cf. vol. I, p. 87, 3°), et qu'un index réalisé par lui n'a pas pu être imprimé (cf. vol. III, p. 252), sans doute pour la même raison qui empêcha l'éditeur d'utiliser les collations de l'auteur (cf. vol. II, p. 8); on sait combien il est difficile pour autrui d'interpréter les notes qu'un auteur a prises à son usage personnel.

Heureusement, J.-Cl.G. avait eu le temps, avant sa mort, de rédiger la préface de cette édition. Il y a fait, de manière succincte mais très claire, le point sur ses recherches, entre autres reprenant et mettant à jour les conclusions auxquelles il était arrivé en 1962 (J.-Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des* Apophegmata Patrum, = *Subsidia Hagiographica*, 36, Bruxelles, 1962; la réédition de 1984 comprenait déjà une mise à jour). Il vaut la peine d'en rapporter ici l'essentiel.

Il est assez difficile de définir les apophtegmes, tant est grande leur diversité, bien que ceux qui les fréquentent n'aient guère de peine à les reconnaître: "paroles" d'un père du désert résumant en quelques syllabes tout un enseignement spirituel, ou récit d'un geste qui en dit plus qu'un discours; par extension, on trouvera aussi dans les recueils des extraits plus étendus, tirés d'une œuvre spirituelle, ainsi que des "narrations utiles à l'âme", pour reprendre le terme consacré. Vu leur origine — il s'agit au départ de réponses concrètes données à une demande précise —, il n'y a pas lieu de s'étonner d'y trouver des avis contradictoires: ce qui est bon pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre (c'est dit explicitement). Enfin, il convient de distinguer soigneusement les "paroles" et la collection qui nous les a rapportées: transmises de bouche à oreille pendant des dizaines d'années, les premières furent mises par écrit à un moment donné (vers 480-490? cf. vol. I, p. 79-84), et nous les retrouvons dans plusieurs collections, dont les plus anciennes sont l'*alphabético-anonyme* et la *systématique*. La première range les unités par ordre alphabétique des personnages concernés, en regroupant après la dernière lettre toutes les sentences anonymes, la seconde

les classe en fonction de la "vertu" qu'elles prônent (21 classes, en commençant par le progrès spirituel, l'*hèsychia*, la componction, la maîtrise de soi, etc.).

Dans ses *Recherches* de 1962, J.-Cl. Guy avait étudié les prologues présents dans certains manuscrits, mais surtout analysé la structure des collections, sans s'attacher à la forme du texte, dont les variantes sont en nombre presque infini. Cela lui avait permis de faire une observation importante, à savoir que les apophtegmes anonymes ont été joints en queue de la collection alphabétique en neuf sections (représentant chaque fois une opération différente d'accroissement), à l'intérieur desquelles les unités sont réparties en fonction des mêmes thèmes qui ont servi à établir la systématique; comme, lors des additions, on n'a pas nécessairement rangé le nouveau bloc après celui qui l'avait précédé dans le temps, les sections ne sont pas en ordre chronologique. Poussant plus loin, Guy avait pu conclure que, selon toute vraisemblance, les deux collections ont été établies à partir d'un état antérieur commun (non conservé), ce qui permet d'expliquer leurs similitudes, ainsi que nombre d'éléments que révèle l'examen des collections dérivées. Contrairement à Bousset (Tübingen, 1923), Guy était alors plutôt porté à penser que la systématique ne dérivait pas directement de l'alphabétique, mais que ces deux recueils avaient dû voir le jour indépendamment l'un de l'autre, plus ou moins au même moment (les séries, bien sûr, s'influençant mutuellement par la suite). Il avait aussi pu montrer que la collection systématique s'est développée en trois stades. L'"état *a*", représenté aujourd'hui par la traduction latine de Pélage et Jean, ainsi que par la collection copte (incomplète) publiée par M. Chaîne, n'est conservé dans aucun manuscrit grec parvenu jusqu'à nous. En second lieu vint un "état *b*", amplifié de 75 pièces environ (indépendamment du dossier d'Isaïe de Scété, sur lequel on va revenir); il est attesté en grec par 8 manuscrits au moins. Une nouvelle transformation produisit l'"état *c*", augmenté encore d'environ 85 récits supplémentaires par rapport au précédent; celui-ci est représenté par les mss H et W. À l'intérieur même de l'"état *b*", Guy avait reconnu trois étapes, qu'il a baptisées b^1, b^2 et b^3, respectivement selon que les manuscrits ignorent (mss Y et Q), qu'ils intègrent à la fin des chapitres (mss R et T) ou qu'ils mettent à leur place alphabétique normale (mss O, M, S et V) les extraits des œuvres d'Isaïe de Scété (cf. Guy, *Recherches*, p. 183 s); il est à noter que l'"état *c*" est un développement de b^3. Cette collection, appelée "normale" par Guy, s'est bien sûr développée presque à l'infini, comme il l'a bien montré, puisque chaque scribe se sentait non seulement le droit, mais sans doute même l'obligation d'enrichir son modèle (ainsi, la collection sabaïte allait volontiers puiser dans les traités de spiritualité monastique des réflexions supplémentaires), de le remanier pour l'adapter à de nouveaux critères (on trouve même une collection alphabétique dérivée de la systématique), de le raccourcir quand on le trouvait trop long, etc. Il est clair que, dans ces conditions, il n'y a pas lieu de songer à une "édition critique" donnant toutes les variantes de chaque manuscrit, comme on le fait pour les textes littéraires ordinaires: ce serait un pur gaspillage d'énergie; mais, en revanche, il est utile d'une part de vérifier chaque unité, pour essayer de n'en perdre aucune, et d'autre part de

contrôler leur texte sur plusieurs manuscrits, de manière à ne pas se faire piéger par les fautes — ou les fantaisies — d'un copiste.

L'édition parue dans *Sources chrétiennes* cueille les fruits de tout ce travail préliminaire, ainsi que celui de publications parues dans l'intervalle, sans toutefois chercher à intégrer les versions orientales; seule la traduction latine de Pélage et Jean a été prise en considération. Dans la préface, J.-Cl. Guy résume les recherches antérieures et met à jour ses propres conclusions. En particulier, pour ce qui est de la genèse des collections, il en revient à une position plus proche de celle de Bousset, mais avec de nouveaux arguments: d'une part, "il semble bien que le classement en 20 ou 21 chapitres (κεφάλαια) de la collection systématique ait été établi à partir de celui qui a servi pour répartir les apophtegmes anonymes à la fin de la première collection [*c'est-à-dire l'alphabético-anonyme* U.Z.]; l'inverse ne serait pas envisageable"; et, d'autre part, il est vraisemblable que le classement par noms de personnes ait été de moins en moins pertinent au fur et à mesure que le temps passait, puisqu'on cherchait alors "moins la connaissance de personnalités marquantes que l'élaboration d'une doctrine spirituelle" (vol. I, p. 31). Cela vaut *a fortiori* si l'on adopte l'hypothèse que ce recueil, dont le noyau a évidemment été élaboré à Scété, a pu être mis par écrit en Palestine dans les deux dernières décennies du Ve siècle (vol. I, p. 83 s, s'inspirant d'un article de dom L. Regnault), où les apophtegmes ne constituaient plus "les paroles de *nos* anciens", mais devenaient un livre de lecture spirituelle à l'usage de tous les moines. Il est à remarquer que cette supposition "n'est pas absolument incompatible avec la position commune, hypothétique elle aussi, voulant que l'origine de la collection se trouve dans l'entourage de Poemen. Nul ne sait si, après la mort de Poemen, certains de ses disciples n'ont pas émigré en Palestine" et, en note: "Cette hypothèse s'accorde en outre avec la position communément tenue que les collections ont été originairement écrites en grec" (*ibid.*, p. 32 et n. 2).

On pourrait expliciter cette dernière réflexion en insistant sur le fait qu'il est important de ne pas perdre de vue la distinction, dans les états préliminaires, entre un "recueil oral" et une collection écrite. Pour expliquer la part prépondérante occupée par Abba Poemen (à peu près le quart des apophtegmes alphabétiques!), il n'est pas nécessaire d'imaginer que ce sont ses disciples qui l'ont mise par écrit: dans une civilisation où la mémoire jouait un rôle important, on peut fort bien imaginer qu'ils se soient contentés d'en garder vivant le souvenir, par transmission de bouche à oreille, et qu'un (ou un groupe) des leurs — la présence d'Égyptiens en Palestine au Ve siècle est bien documentée — ait ainsi fourni, éventuellement à l'état brut, à un moine palestinien le matériel que ce dernier aurait recueilli, rangé de manière à faciliter l'utilisation, et enfin mis par écrit. Cela s'accorderait aussi fort bien, comme le soulignait le P. Guy, avec l'hypothèse d'une première rédaction établie en langue grecque.

Par ailleurs, il y aurait lieu de rappeler une brillante observation du Prof. Antoine Guillaumont, absente de ce livre parce que publiée quelques années après le vol. I contenant la préface du P. Guy. Nous nous permettons de la citer en entier: "Cependant, le chef-d'œuvre de la littérature monastique, ce sont certai-

nement les Apophtegmes des Pères, ces recueils, où sont rassemblées, rédigées en grec et souvent enchâssées dans de courtes anecdotes, les paroles attribuées à des moines ayant vécu en Égypte, certains en Palestine, au cours des IVe et Ve siècles; dans celui qui est probablement le premier et le plus grand de ces recueils, les paroles sont classées selon l'ordre alphabétique des lettres initiales des noms des moines, les anonymes étant rejetées à la fin: de toute évidence, le compilateur de ce recueil a pris pour modèle les Ἀποφθέγματα de Plutarque, composés précisément ainsi, que, par conséquent, il connaissait. Par ailleurs, les apophtegmes eux-mêmes, rédigés avec une remarquable concision, relèvent du même genre littéraire que les sentences et les maximes de la tradition hellénique: on y trouve, de plus, des scènes ou des comparaisons qui paraissent provenir de la tradition des fabulistes. La composition de telles œuvres atteste, de façon évidente, la présence, dans les milieux monastiques, de moines qui étaient non seulement hellénistes, mais aussi lettrés" (A. Guillaumont, "La diffusion de la culture grecque dans l'Orient chrétien", dans *Les Pères de l'Église au XXe siècle: Histoire-Littérature-Théologie* [= *Patrimoines. Christianisme*], Paris, éd. du Cerf, 1997, p. 131-138: voir p. 135). Étant donné ce que l'on sait du monachisme palestinien à cette époque, n'est-ce pas là qu'on pouvait plus facilement rencontrer un moine pétri de culture grecque, à même de transformer le riche matériel spirituel élaboré au cours des décennies par les moines scétiotes, et lui donner une forme littéraire capable de lui faire traverser les siècles?

Pour ce qui est de l'établissement du texte, le P. Guy a été fidèle à ses propres principes: utilisant les huit manuscrits grecs témoins de la collection systématique normale, il a voulu publier l'"état *c*", le plus riche, puisque c'est celui qui renfermait le plus grand nombre d'apophtegmes. Une difficulté a surgi du fait que, vu le décès de l'auteur, l'édition a dû être confiée à d'autres: alors que J.-Cl.G. avait privilégié le ms. Y, B. Flusin estima devoir donner la préférence aux leçons qui s'accordaient avec la version latine de Pélage et Jean, du fait que celle-ci atteste le plus ancien état de la systématique (vol. I, p. 8); B. Meunier, qui a repris le flambeau pour les vol. II et III, déclare avoir "parfois légèrement assoupli [cette] règle", car l'expérience lui a appris que cette version latine se permettait d'effectuer des adaptations destinées à faciliter la lecture à son public. Disons franchement que, pour notre part, nous regrettons que l'on se soit éloigné du choix initial du P. Guy, non seulement parce que la grande pratique acquise par ce dernier avait dû lui donner une intuition qui (comme celle des Mauristes jadis) était susceptible de lui permettre de deviner quelle est la meilleure leçon (ou la moins mauvaise!), même en l'absence de critères capables de la justifier, mais aussi parce que nous nous demandons si, dans ce cas précis, le principe critique jadis défendu par le chanoine R. Draguet — à savoir qu'il vaut mieux publier le texte d'un manuscrit concret plutôt qu'un centon de leçons choisies par l'éditeur et qui n'est attesté nulle part comme tel — n'aurait pas été préférable (et cela sans que nous soyons prêt à endosser nous-même ce principe pour l'édition d'un texte autre que celui des apophtegmes).

Quoi qu'il en soit, on peut lire ici un grec fluide, reflétant la langue parlée (ce qui était certainement le cas des originaux), aisé à comprendre. Il est, bien sûr,

toujours possible de trouver des passages où l'on aurait sans doute fait soi-même un choix différent; ainsi, au vol. III, p. 170, chap. XX, 11, pour la leçon de la ligne 3: ἑαυτοῦ Y: αὐτοῦ *cett.*, et celle de la ligne 4: ἢ[1] *om.* QMRS où, les deux fois, nous aurions personnellement préféré la leçon qui a été rejetée dans l'apparat, laquelle est solidement attestée et correspond davantage à la tournure de phrase courante en grec (point sur lequel la version latine ne peut guère servir de témoin). Rappelons aussi, à propos de la seconde de ces leçons, que l'apparat critique n'est pas exhaustif: certes, seule la moitié des témoins (4 mss sur 8) porte le texte auquel nous aurions donné la préférence; mais il ne faut pas oublier que l'apparat critique ne donne qu'un choix de leçons, et nous ignorons donc si les manuscrits attestant le ἢ[1] n'ajoutent pas aussi un διά après le ἢ[2]. Dans ce cas, en effet, on aurait le choix entre deux formulations — soit ἤσθιε δὲ ἢ διὰ δύο ἢ διὰ τεσσάρων ἢ διὰ πέντε (ἡμερῶν), soit ἤσθιε δὲ διὰ δύο ἢ τεσσάρων ἢ διὰ πέντε (ἡμερῶν) — qui, à nos yeux, seraient l'une et l'autre plus satisfaisantes que le texte édité. Quoi qu'il en soit, le sens du passage est évidemment "il mangeait un jour sur deux ou sur quatre ou sur cinq", et nous n'avons aucunement l'intention de chicaner l'éditeur à propos de ce détail minime car, répétons-le, il nous paraît peu utile de chercher à établir "le meilleur texte" des apophtegmes. Le lecteur doit simplement prendre garde au fait que, vu la manière dont cette édition a été réalisée, il n'a pas la possibilité de reconstituer la version propre à chaque manuscrit. On lui fournit un texte correct, et c'est déjà beaucoup.

La traduction nous a semblé bonne à chaque sondage que nous avons effectué. Les notes sont minimales, puisque J.-Cl.G. avait prévu de publier un commentaire distinct. Les index, à la fin du vol. III, viennent à point pour faciliter l'utilisation des apophtegmes, à savoir: une table de concordance entre la collection alphabétique et la collection systématique (mais pourquoi n'avoir pas donné aussi la liste des apophtegmes anonymes repris dans la systématique?); les références scripturaires; les noms de lieux, de personne, et surtout l'index des mots grecs (212 pages!). Ce dernier, qui mentionne toutes les occurrences (on a bien sûr exclu les mots trop courants, peu utiles à l'utilisateur), et ajoute entre crochets droits le nombre total d'emplois, complétera fort utilement (du moins pour les lecteurs francophones) l'*index analytique* que dom L. Regnault avait publié aux pages 322-381 des *Sentences des Pères du désert. Troisième recueil et tables* (Solesmes, 1976). Une rapide comparaison entre ces deux tables nous a montré qu'elles restent complémentaires. Ainsi, si J.-Cl.G. relève dix emplois de εἴδωλον contre sept chez L.R., en revanche le mot ἀγνοεῖν n'est signalé que neuf fois par J.-Cl.G. (il faut encore y ajouter deux emplois de ἄγνοια et un de ἄγνωστος, qui a ici le sens d'"ignorant"), alors que L.R. mentionne dix-sept passages où il est question d'"ignorance" (mais seulement deux dans la systématique grecque, la seule que Guy prenne en considération!) Ces deux index, comme les publications qu'ils accompagnent, sont bâtis sur des principes différents et dans une optique qui leur est propre; il ne s'agit pas de les critiquer l'un par l'autre, mais de faire flèche de tout bois! En particulier, dom L.R. signale parfois des passages bibliques intéressants, non évoqués ailleurs; par exemple, pour l'apophtegme de la collection systématique XV, 30 (qui est sans parallèle dans l'alphabético-ano-

nyme, semble-t-il), *Les chemins de Dieu au désert* (Solesmes, 1992, p. 233) relève une allusion à Qo 1, v. 18, que l'on ne trouvera pas à la p. 306-307 du vol. II de Guy (SC 474); malgré l'absence de similitudes verbales, il valait la peine, en effet, de rappeler ce parallèle. En outre, on n'oubliera pas, que les publications de dom L.R. intègrent la traduction française de certains apophtegmes connus jusqu'à présent seulement par une version orientale, et donc forcément absents de l'édition grecque; c'est important, car sans cela trop de spécialistes se limitent au traditions grecque et latine comme si elles embrassaient la totalité du monde antique. On peut d'ailleurs rappeler que, en peu de lignes, le P. Michel van Esbroeck avait donné un aperçu général sur les versions orientales, avec références bibliographiques, dans l'article *Apophtegmata Patrum* du *Dizionario Patristico di Antichità Cristiana* (éd. italienne, 1983, col. 291-292).

Ce vol. III de l'édition de J.-Cl.G. contient aussi sept pages d'*errata* présents dans les deux premiers volumes; imprimer un texte aussi complexe ne se fait pas sans mal. Il y a sans doute d'autres fautes dans le dernier volume (ainsi à la p. 56, XVIII, 13, l. 31, il faut sans doute 'Ηιδεῖτο, non Αἰδ-; à la p. 199 [traduction], l. 20: *utile* [au singulier]; à la p. 466, dans la correction à l'*erratum* de II, p. 86, n° 110, l. 7: 'Ακούσας, non -σασ). Ce sont là des vétilles, l'inévitable défaut de la cuirasse d'une édition parue dans des conditions difficiles, qui nous offre enfin l'accès au texte de la systématique grecque, jusque là inédite. Merci à ceux qui se sont dévoués pour nous la procurer ... et longue vie à cette édition!

U. Zanetti

ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Πέτρος, *Lex Orandi. Λειτουργική θεολογία καὶ λειτουργική ἀναγέννηση*. ['Ιδιόμελα 5], 'Ινδίκτος, 'Αθήνα 2005, σ. 309, s.i.p.

If the liturgical movement took the West by storm, it likewise took the East by surprise, shaking it from its complacency of being the liturgical confession *par excellence*. In *Introduction to Liturgical Theology* A. Schmemann draws primarily on Western theologians for his idea of liturgical theology, as opposed to his idea of the Byzantine synthesis, where his sources are Eastern. Hardly anything else was to be expected from an Orthodoxy, noted for its liturgy, and, as Petros Vasiliades would contend, also for the need to renew it. Towards this end scholars have at their disposal liturgical theology.

PV's aim is to understand so as to reform. In chap. I, "Orthodoxy and Liturgical Renewal" (pp. 15-48), he draws a rather bleak balance of what is wrong with the West (pp. 27-34), repeating N. Nissiotes' charge of "christomonism" (p. 32), without, however, any reference to Y. Congar's reply, "*Pneumatologie ou 'christomonisme'*" (1969). This ecclesiological deviation, along with the Renaissance and the Enlightenment, PV affirms, led to the loss of a holistic and cosmic understanding of the Church (p. 35), which found itself subsequently confined to the religious sphere alone. By making an ideology out of Orthodoxy (p. 36), the liturgical praxis became a haven of individual salvation (p. 38). Even Greek Orthodox theology at an academic level has changed from a "liturgical theology" to

an intellectual scholastic discipline (p. 39). Yet the return to the Fathers means their spirit, and not a return to what would amount to an a-critical and static estrangement from contemporary reality (p. 40).

"Eucharistic and therapeutic spirituality", chap. 2 (pp. 49-83), whose title and theme draw heavily on J. Zizioulas (49, 57), are the two basic expressions of Christian spirituality (p. 50). The eucharistic experience of the early Church, its liturgical constitution, is reflected in eschatology, which is not primarily the salvation of the individual, but the manifestation of God's Kingdom (p. 56). In spite of traces in the Bible (p. 58), therapeutic spirituality breaks with primitive Christianity and creates, with monasticism, new forms of spirituality (p. 61). Therapeutical spirituality does not focus on the Church as the icon of the *eschata*, but on the emendation of individual faults. These two parallel lines of spirituality lived side by side, leading at times to a creative synthesis, at times to a clash (p. 63). Eucharistic ecclesiologists criticize Ps-Dionysius for making liturgy the hierarchy's prerogative (pp. 64-68). In the middle and late Byzantine period the divine liturgy stopped being the sacrament *par excellence* of the Church (p. 70) and drifted towards being a matter of personal devotion (p. 71). In the East spirituality and liturgical life came to be associated exclusively with monasticism: Nikos Cabasilas, the Kollivades of Mount Athos and John of Kronstadt are fruit of monastic spirituality (p. 77). The divine liturgy is a collective *praxis*, not an object or *pragma* (p. 78).

Chap. 3 discusses "The Theological Foundation of Liturgical Renewal and the Ideological Causes of Reactions to it" (pp. 85-103). The Church fulfils her essential work not through what she does, but through what she is (p. 85). This proleptic and anticipatory propulsion towards the *eschata* makes the "meta-liturgy", the liturgy after the divine liturgy, what it is, with a drive towards the outside; without this "*apostole*" the Church would not be Church (p. 85). For the Church does not exist for its own sake, but for the sake of the world (p. 85). This identity of the Church is tied to the liturgy not because the Church has to know how to pray, but because her essence is basically determined by the liturgy and especially the eucharist as its most important element (pp. 88f). After enumerating nine fundamental principles of Christian worship (pp. 88f), PV mentions some of their consequences for the contemporary world. It is not enough to invoke the example of Cyril and Methodius unless the Church learns to speak, as they did, the contemporary idiom (p. 90). Liturgy is not the preserve of clerics, but everybody's concern: "*Yours from what is yours according to everything and for everybody* ..." (p. 90). To reduce sacraments to "causes of divine grace" is a scholastic anti-Orthodox principle, today happily superseded (p. 92). In the eucharist, the Church becomes what it is — the body of Christ (p. 92).

The next four chapters deal with the biblical character of Orthodox worship (pp. 105-134), Christian "mystery" (sacrament) and mysteric liturgies (pp. 135-151), the Eucharist according to the Synoptics (pp. 153-178) and to St John's Gospel (pp. 179-197). They reveal PV's indebtedness to modern Western scholarship. Today, the Pauline tradition is generally credited with being a reliable guide to the authentic character of the divine liturgy, without ignoring the ele-

ments of truth in Mark as well as Matthew (p. 165). Likewise, experts agree that John approaches the problem of man's fate not from anthropology but from Christology (p. 180), incomprehensible without its link to pneumatology (p. 180). Although John leaves out the words of institution, the author considers him, in view of the vine-branches symbolism and of John 19:34, the eucharistic theologian *par excellence* (p. 182).

"The Social dimension of Christian Worship", chap. 9 (pp. 213-236), speaks of the theological and liturgical plight that afflicts modern Orthodoxy, aptly portrayed by Schmemann as the loss by the Church's cult of its liturgical dimension. In the early Church, liturgy was not simply a synonym for cult; its first meaning was ecclesiological, not liturgical (p. 214). For S. Agourides, liturgy is not a palliative, but the real interpretation of what factually happens in our life. If the liturgy does not show us how to face life's struggle, it is not liturgy (p. 214). Schmemann further asserts that neither Catholic nor Protestant theology has brought out adequately the eschatological character of the Church, for Western theology, by limiting the Church to the historical sphere, relativizes its reality. Thus, we have to seek the causes of the phenomenon both in theological thought as well as in the liturgical praxis of the East. Take the Sanctus as a hymn of victory (p. 215). VP takes up R. Taft's suggestion (p. 216), according to whom the Sanctus was doubtlessly interpolated into the anaphora through Egyptian influence (p. 219). The older theory was that Rev was the primordial liturgy of the Church (p. 222). The victory hymn in Rev 4:86, shows, according to the author, the reality of the world behind the phenomena (p. 232). If the addition of the victory hymn stands in relationship to Rev and if the thought of the heavenly liturgy has cosmic or historical implications, then the meaning of the Sanctus deep down is not far from the life of the Church, but, on the contrary, a direct relationship exists between worship and the historical-societal reality (pp. 235f). Thus, the restoration of Revelation to the worship of the Church is not meant to revive a forgotten liturgical practice, but to re-orientate theologically the essence of ecclesial consciousness (p. 236).

Chap. 10 (pp. 237-250) discusses the "Demand for a renewal of the biblical readings", chap. 11 "The Orthodox Understanding of the Sacrament of Penance" (pp. 251-263). The need to return to living tradition is a problem with Orthodoxy, according to Schmemann (p. 251), but the return should not degenerate into sheer repetition. With H. v. Campenhausen we may say that it is rather a question of acquiring their spirit (p. 252). According to N. Berdiaev (252f), Orthodoxy is the religion of tradition, Catholicism that of authority, and Protestantism, of individual faith. Generally speaking, conversion is the more fundamental element which leads man to Christianity (p. 253). The biblical safeguard of confession is found in James 5:16 (p. 254); in the Didache, its relation to eucharist is established from the start. In the early Church confession was public (p. 255). It is not so much that individual sins are forgiven, as that the sinner returns to Church where alone he or she can be saved (p. 257). Sacraments and dogmas are the visible side of the mystery-life of the cosmic body of Christ (p. 258). "Just as dogmas are not understood as a compulsive philosophical and theological teach-

ing but as events of the mystical order, so, too, sacraments are not magical ceremonies..." (p. 258). While patristic theology disdains the scholastic approach, with Michael VIII Palaiologus the number of seven sacraments entered into Orthodox reckoning (p. 258); Kallistos Ware considers it only a didactic help. The sacraments are not to be dealt with separately, and all lead to the Eucharist (p. 259) — the "sacrament of sacraments" for Schmemann (p. 260). According to Chomjakov, the Church is not an institution, a dogma or a system, but life. Penance is ecclesiological.

Chap. 12, "Biblical view of Christian Mission" (pp. 265-289) takes Mt 28:18-20 as the missionary *locus classicus*, to be understood ecclesiologically and liturgically. The break-up of compactness of the body of Christ led to proselytism in the West (but how about the East?, one may ask). Things might have pursued a different course had the Trinitarian (Triadological) orientation been maintained (p. 266). The anti-gnostic import of the message is borne out by icons and theosis (p. 281). The Church understood herself as a proleptic iconography of the Kingdom (p. 286). There is no better way of discovering our eschatological dimension as through the eucharist.

In the Appendix, "Orthodox Liturgical Renewal and Visible unity", (pp. 293-306), suggestions for renewal are drawn from the fundamental principles of Christian worship. True worship has to be theocentric and dialogical (p. 297), with consequences for our times (p. 298). Thus, the Sermon on the Mount is repeated frequently, other parts of Scripture hardly used at all (p. 300). PV appeals to the fact that Orthodoxy has a long tradition of praying with other confessions. He awaits full communion with other Eastern Churches, the non-Chalcedonian, in the near future. Unfortunately, certain ecumenical services, far from being theocentric and dialogical, deflect from a search for unity (pp. 305f).

Some names are misspelt: Kavanagh, not Kanavagh (pp. 20 and 21), Bradshaw, not Bradchaw (p. 74). However, the work would have gained had it averted to Western theology as the land of origin not only of *lex orandi, lex credendi*, (Prosper of Aquitaine), but also, of "the eucharist makes the Church" (Henri de Lubac), thus arriving at a more balanced criticism of the West. All in all, however, this work is an excellent illustration of the liturgy as the unity of theory and practice in theology.

E. G. Farrugia, S.I.

DALEY, Brian E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of the Patristic Eschatology*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody, MA, 2003, pp. XIV + 303, $ 24.95.

Eschatology, at the beginning of this work, is described by H. U. v. Balthasar as doing overtime, in contradiction to E. Troeltsch's dictum earlier in the last century that the eschatology bureau was usually closed (p. IX). When at the end, Daley draws his conclusions, they seem to lie between these two extremes, he even raises the question whether we can speak of one hope in the period under

consideration or not rather of so many strands of fears and hopes within a single rapidly developing Christian view of human destiny (p. 216). As its point of departure the present study understands that eschatology is the final stage of Christology conceived in historical terms as the revelation in Jesus of what was in the beginning (p. 2).

The work opens with early Semitic Christianity and Christian apocalyptic (p. 5). The Ebionites seem to have preferred to speak of Jesus as "son of man" (p. 6); 1 Clem, like 2 Pt, is an apology for the delay of the Lord (p. 10). In the *Odes of Salomon*, the earliest collection of Christian liturgical poetry we still possess, realized eschatology (as we would call it) is so dominant that they never speak of the end of the world, judgment or resurrection as future realities (p. 16). Between Hermas, in whom penance is unique because of the imminent eschatological fulfilment, not to say that the eschaton has already begun, and Montanism (c. 170), that believed the new Jerusalem would descend on the village of Pepuza in Phrygia (170 c.), we have a variety of eschatological options (p. 17). With Justin we come across the idea that, before the resurrection, there is a bad place for the bad, a good for the good (p. 21). The Gnostic crisis sheds new light on the whole complex, though we dispose now of the original sources in Nag Hammadi (p. 25), and not merely the polemical ones, as with Irenaeus (pp. 28f). With Tertuallian we see, more clearly than with any other Christian author before him, the theory of an "interim state" (p. 36). In Hippolytus' *Commentary on Daniel*, the oldest extant scriptural commentary, and in *De Christo et Antichristo*, we have a history of salvation approach to the subject, as with Irenaeus, but without developing the latter's millennial dreams (pp. 38f). Daley considers Clement of Alexandria the first Christian author to expound the doctrine of purgatorial eschatological suffering and thus heralds centuries of speculation on the topic (p. 47). With Origen, we have not only one of the most seminal thinkers, but also the most controversial on eschatology (p. 47). In comments on the *Apocalypse* he elaborated the work's Christology rather than its predictions of the future (p. 49). The eschatological contemplation of God becomes a matter of constant spiritual movement and growth (p. 50). Origin's views on the interim state between death and resurrection closely resemble Clement of Alexandria's (p. 55). In his "Letter to Friends in Alexandria" he expressly denies that his Apocatastasis implies the conversion of the devil (p. 59). Despite Origen's criticism of millenarianism through allegorical exegesis, it remained strong in the Alexandrian world, as we may see in Sextus Iulius Africanus (pp. 60f). Latin eschatology developed under the Great Persecution (303-313) veering towards apocalyptic myths (p. 68). To face death in freedom we have to heed the exhortation of meditating frequently on the eschata (p. 70). The story of Macarius and the skull is well-known (pp. 70f). The desert tradition stresses realized eschatology (p. 71). The 4th c. Syriac writers come to a flowering with Aphrahat, who speaks of the dead as simply sleeping (p. 73), and with Ephrem; both personify death (p. 74). Deification, i.e. drawing ever closer to God, is writ large in the eschatology of the Greek Fathers, as in Gregory of Nazianzus (p. 84). The first Origenist controversy is a tale of two cities:

Alexandria and Constantinople (pp. 89-91). In the Latin world concepts are refined. Zeno of Verona says that judgment is not for saints or hardened sinners (p. 97), and Ambrose admonishes not to take the court image too literally (p. 98). After turning away from Origenism, Jerome abandons his earlier view of the asexuality of the risen body (p. 102). But, unlike Ambrose, Jerome speaks of reward and punishment as following immediately after death (p. 103). Greek eschatology in the 5th c. recedes before the debate on Christ (p. 105). Chrysostom believes that the world's end is near (p. 106). Chrysostom oft shows an anti-Origenist bias in the question of the punishment of sinners (p. 108). Theodore "eschatoligizes" salvation but is reluctant to speak of it in terms of deification (pp. 112f). Hesychius of Jerusalem (d. after 450) states that the devil stands no chance to be saved, but will reign forever over the damned (p. 117). As for the Messalians, the 57 extant Ps-Macarian homilies were probably revised, after their condemnation, in an orthodox direction (p. 118). In the *Apocalypse of Paul*, we have the "Easter respite" for the damned (pp. 121f). Latin eschatology in the 5th c. is characterized by a pall of anxiety (p. 124). Tyconius, an African Donatist, wrote his famous hermeneutical rules in his Apocalypse-commentary (p. 127) and greatly impressed Augustine, who influenced most Latin eschatology (p. 131). Paulinus of Nola (d. 431) insists that the end is near (p. 159). In Eastern theology after Chalcedon the central theme is Christ, the last things are marginal (p. 168). In Coptic 5th c. literature, the works attributed to Shenute (c.348-466), abbot of the Pachomian "White Monastery" of Atripe, betray the growing concern over eschatology. The separating of the goats from the sheep will include every class, even clergy and monks (p. 170). Narsai insists on the Creator's *remza* (wink) with which toiling creation will be brought back into the primordial state of rest (p. 172). Besides, as in Ephraem, Aphrahat and Theodore of Mopsuestia, Narsai takes for granted that the souls of the dead will not receive their reward or punishment before reuniting with their bodies (p. 174). However, this conception of an interim does not square with the traditional view that martyrs are crowned at once after death with glory. "Isaac the Syrian", whose *memre* seem to be the work of at least two authors (p. 174), holds that wages are given with the resurrection (pp. 174f). Stephen bar Sudaili (d. *c.* 543) is Evagrian in his conception (p. 177), whereby Philoxenus criticizes his millenarianism, his doctrine of universal salvation and his pantheistic conception (p. 177). In his commentary on the Apocalypse (500-510 AD), Oeconomius uses the image of drawing salt from salt-water for the problem of reassembling the bodies of the dead (p. 180). Besides, while distancing himself from the doctrine of a strictly universal salvation, Oecumenius adds that no sinner is punished to the degree he deserves (p. 182). Ps-Dionysius reorganizes hope in terms of Neoplatonic philosophy: as God reaches out to creatures, he awakens in them a desire to unite themselves to him (p. 183). With Severus of Antioch, though martyrs seem to enter immediately into heaven, the dead seem to have to wait for the resurrection (p. 185). Daley interprets Constantinople II as condemning Origen, but one is surprised that he calls this the more common view (p. 190). Through his conception of the resurrection, John Philoponus, "the industrious" (d. after 565), alienated both Chal-

cedonians and monophysites; Cosmas "Indicopleustes" wrote against his fellow townsman, John Philoponus (p. 196). In Maximus the Confessor's synthesis the heart of the eschatological renewal was divinisation (p. 201). Its acceptance or refusal leads either to eternal well-being or eternal ill-being (p. 202). For the Damascene, the Antichrist is not the devil, but an ordinary mortal (p. 203).

In the 6th c. western eschatology we may mention Julianus Pomerius, strongly influenced by Augustine (pp. 205f). Where Augustine is cautious about the imminence of the end, Gregory the Great (d. 604) is unhesitant (p. 211). The Gregorian masses are an eloquent testimony of his keen interest in the afterlife (p. 214).

Though the author has followed a strictly historical approach, efforts at synthesis are not lacking. A certain evolution may be nonetheless traced from a turbulent expectation of the end of the world to a more serene doctrine of the last things. Thinkers, poets, monks and persecutions helped shape that tradition (p. 216). From such an effort there emerges hope as a condition for responsible action and as an integral dimension of the Christian faith (p. 217). Though the realization of this hope lies ahead of the present, its current realization in the types of the present life of grace point to a realistic fulfilment, unlike a platonism which devalues the present life (pp. 218f). For all our sensitiveness to pluralism, Daley discerns the outlines of a common eschatological doctrine with accompanying axioms or presuppositions (p. 219). Among these are a linear view of history, the resurrection of the body as an integral part of our identity and of God's plan of salvation (p. 220), Christian earnestness finding its check in God's universal judgment (p. 220), the suggestion starting at the end of the second century and Tertullian of a judgment passed at the end of each person's life, leading theologians to posit what we now call an "interim state" between death and resurrection, with the Syriac "sleep of the soul" and rational arguments for the soul's immortality on the part of Tertullian and the Greeks (p. 220), the development of retribution as damnation or beatitude (pp. 220f) and the development of the communion of the saints in the sense of involvement of the dead in the life of the Church (p. 221). Among the areas of disagreement may be listed the time and nearness of the world's end with a consequent rejection of millenarianism (pp. 221f), the materiality and physical character of the resurrection, the extent of salvation and apokatastasis (p. 222), the possibility of change and progress for those whose final destiny has been already determined (pp. 222f), and purgatory as a separate interim state as developed in western medieval theology, with roots in Latin and Greek tradition (p. 223). Though lacking conciliar clarity patristic statements bear a remarkable consistency as to hope in faith in the risen Jesus as sharing his lot with his disciples.

We have thus a cross-section of patristic thought on the last things. A comparison with J.-C. Larchet's eschatology betrays more elements present, when put together. Yet Daley's systematisation, held down to a minimum and along lines of different periods and so forth, guarantees that these authors are not forced into a systematic straitjacket but speak for themselves. The work is packed with significant passages from the Fathers (p. 88), alongside with

excellent bibliographical references. Finally, the present publication contents itself with correcting details alone (p. IX).

E. G. Farrugia, S.I.

Explorations aux Qouçoûr Ḥégeila et 'Éreima lors des campagnes 1987, 1988 et 1989. Contributions de Françoise BONNET BOREL, Nathalie BOSSON, Philippe BRIDEL, Marie-Isabelle CATTIN, Georges DESCŒUDRES, Hubert DUPRAZ, Sébastien FAVRE, Rodolphe KASSER, Elżbieta MAKOWIECKA, Giorgio NOGARA, Jan PARTYKA, Marguerite RASSART-DEBERGH, Daniel SIERRO, avec la collaboration de Françoise BURRI. Coordination de l'édition Philippe BRIDEL, assisté de Daniel SIERRO. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève sous la direction de Rodolphe Kasser. EK 8184. Tome 4, Peeters, Louvain – Leuven 2003, pp. 642 + 1 plan et 12 dépliants en pochette.

"Avec ce quatrième volume de la série EK 8184 s'achève une entreprise qui a duré finalement vingt ans": ainsi commence l'avant-propos de l'éditeur et ce n'est pas sans une certaine nostalgie que l'on se plonge dans la lecture de ce gros volume qui vient clore une aventure fascinante, celle de la découverte et de l'exploration du site monastique des Kellia au sud d'Alexandrie par la Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève (MSAC), poussée d'ailleurs un peu au delà, puisque cet ouvrage contient les résultats de fouilles opérées à une dizaine de kilomètres des Qouçoûr er-Roubâ'îyât et Qouçoûr el-Izeila dont nous avons parlé dans *OCP* 63 (1997) 528-530 et 68 (2002) 259-264.

Comme l'explique toujours l'avant-propos, le double site des Qouçoûr Ḥégeila et 'Éreima n'a pu être fouillé systématiquement vu les contraintes du Service des Antiquités de l'Égypte et il a fallu se résoudre à un *survey* par la méthode de l'étude des taches d'humidité rémanentes à l'aurore (cf. p. 13), quitte à choisir ensuite quelques kôms qui paraissaient plus intéressants pour une fouille en profondeur. Or, ce choix a été si heureux qu'il est à lui seul la preuve de la grande maîtrise sur le terrain que l'équipe genevoise s'est acquise au long des années: s'il n'y avait pas eu auparavant tant de recherches et de discussions, on ne serait certainement pas arrivé à un tel résultat.

L'ouvrage s'ouvre par un chapitre sur la topographie (p. 7-11) qui, grâce aux mesures d'H. Dupraz, rectifie les premières mensurations du découvreur du site, R. Kasser, faites en 1968 (cf. p. 1). Puis vient la présentation du *survey* du double site par S. Favre et G. Nogara (p. 13-92), qui a permis d'affiner la typologie des ermitages des Kellia, en distinguant deux variantes supplémentaires dans le type 1 et en introduisant deux nouveaux types, 5 et 6. Il faut surtout retenir les variantes au premier type, propres aux Qouçoûr Ḥégeila et 'Éreima, car elles supposent un certain changement dans la vie monastique, avec un oratoire commun à deux ou plusieurs moines vivant dans le même ermitage (p. 15). Dans les sections suivantes sont décrits les ermitages fouillés en profondeur, d'abord neuf des Qouçoûr Ḥégeila (= QH, p. 93-345), puis trois des Qouçoûr 'Éreima (= QE, p. 349-435); aux p. 346-348, M.-I. Cattin présente la découverte d'un site préhistorique localisé entre les kôms 22 et 26 des Qouçoûr Ḥégeila, avec des outils en

silex, reste d'une industrie qui se rattache à une culture microlitique. Le catalogue du matériel archéologique avec 313 figures, par Fr. Bonnet Borel et M.-I. Cattin (p. 437-476), un essai d'interprétation historique du site par G. Descœudres (p. 477-481), l'index du vocabulaire des inscriptions publiées par N. Bosson (p. 483-495), le catalogue des peintures par D. Sierro (p. 497-504) suivi d'une synthèse par M. Rassart-Debergh (p. 505-522), diverses bibliographies et tables parachèvent le volume, sans oublier les 92 planches couleurs de très bonnes qualités (p. 551-642) que l'on trouve après le sommaire (p. 551-552).

Si les descriptions du *survey* restent par leur nature même succinctes — mais on y découvre de belles constructions qui auraient mérité une fouille approfondie, e.g. QH 25, p. 35-36 — la présentation des ermitages qui ont pu être excavés s'articule à chaque fois en quatre moments, rédigée par un ou plusieurs spécialistes: analyse architecturale par Ph. Bridel, G. Descœudres, S. Favre, E. Mackowiecka, G. Nogara, D. Sierro; choix d'inscriptions par N. Bosson, R. Kasser et J. Partyka; choix de peintures par M. Rassart-Debergh et D. Sierro; étude du mobilier archéologique par Fr. Bonnet Borel, Fr. Burri, M.-I. Cattin. Pour le double site, à part une inscription qui mentionne le patriarche copte Damien, sur le trône de saint Marc de 578 à 607 (p. 423a), il n'y a que la céramique qui permette de dater approximativement les constructions. On a trouvé un sesterce alexandrin de l'empereur Trajan (p. 102a, n° 16) et d'autres pièces de monnaie réparties dans divers ermitages, mais elles sont malheureusement illisibles. L'importance de la céramologie, encore une fois, est à souligner; elle peut même ne pas corroborer les conclusions des archéologues, comme on le voit pour les dates d'utilisation du grand puits dans QE 39 (p. 431 et 434). Les ermitages ont été construits pour la plupart dans le courant du VIe siècle et leur abandon se situe vers le premier quart ou la moitié du VIIe siècle; facteur discriminant est l'absence d'amphores ovoïdes rouges, dont l'utilisation se généralise à partir du milieu du VIIe siècle. Le seul ensemble monastique plus ancien est QH 39-40, tout à fait exceptionnel, dont la première phase de construction remonte, selon la céramique, à la deuxième moitié ou à la fin du Ve siècle (cf. p. 233).

Avant de nous étendre sur QH 39-40, relevons quelques aspects originaux de l'architecture par rapport aux autres sites kelliotes. Dans QH 29, la niche-oratoire de la salle 4 est singulière: ses montants et la tablette sont en briques cuites, ce qui constitue un *unicum*, (cf. n. 13, p. 108), l'enduit de plinthe remonte pour former un empiècement et le mortier du sol a des traces d'usure qu'il faut "considérer comme résultants du frottement des poids lestant un rideau qui la (sc. la niche) fermait" (p. 97a, n° 4). Dans QH 4/5, on a interprété une série de cols d'amphore enfouies dans le sol en forme de quadrilatère "comme un support pour le gabarit de construction de la voûte" (p. 301; cf. p. 295). La voûte de la salle 7 dans QE 20 était intacte et on n'a pu la dégager qu'en partie à cause du risque d'effondrement (p. 352). QE 26 sort de l'ordinaire avec plusieurs particularités: une lucarne dont l'extérieur est encadré d'une grande d'étoile à huit branches (p. 362b et pl. 65.3) qui se voit de loin, une «très belle niche-oratoire rectangulaire» (p. 365a, n° 9), un dallage "étonnant" dans le vestibule (p. 367a), un escalier qui conduit de l'oratoire à la chambre haute, à «l'aspect à la fois irrégulier, original et charmant» (p. 367b, pl. 68.4 et 69.2) et enfin "un dispositif

d'éclairage assez original", pourvu encore de sa lampe à huile (p. 368b). QE 39 est un édifice communautaire, avec le seul puits qui ait existé, semble-t-il, aux Qouçoûr 'Éreima, une "très belle construction" de plus de 7 mètres de profondeur (p. 414 et 420, n° 16); la grande salle quadripartite, au plan "très rare puisqu'elle présente quatre arcs diaphragmes en croix repris par un pilier central" (p. 414), fut transformée en église, avec encore sur place le podium pour l'autel (p. 417b-418a).

Parmi le matériel archéologique recueilli, on notera deux calices et un fragment d'œuf d'autruche que l'on rapporte "peut-être" à une fonction liturgique (p. 255), tout comme un "disque épais en calcaire décoré d'une croix gravée" interprété comme sceau à pain (p. 318 et pl. 92.2). Quant aux nombreuses marmites ou autres récipients au col ouvert encastrés dans le sol à gauche ou à droite de la porte d'entrée d'une pièce, parfois de dimension notable (cf. p. 267b, n° 12), nous nous demandons si, remplis d'eau, ils ne servaient pas à ceux qui pénétraient à l'intérieur pour y tremper les pieds afin d'en éliminer le sable. Notons encore un fragment de vitrail, un des plus anciens connus aux Kellia (p. 406) et un plat plein orné de paons avec, selon nous, leurs plumes aux yeux typiques (p. 408 et 411; pl. 89.5).

La vrai sensation du volume est l'ensemble QH 39-40, dont la description occupe à elle seule 130 pages (p. 129-259) et 7 dépliants. Les archéologues ont distingué pas moins de dix phases de construction, partant de deux ermitages indépendants pour aboutir à un quadrilatère d'environ 36 sur 46 mètres, mesures induites des plans, puisque la section "Architectural desciption and analysis" (p. 129-152) en est curieusement des plus avares; de toute manière, il faut la compléter avec la section consacrée au "Memorialkomplex" (p. 153-180). C'est surtout QH 39, l'ermitage de l'est, qui va subir les plus grandes transformations, relié à son voisin par une cour dès la deuxième phase, devenant dans la phase quatre un martyrium avec abside orientée, qui se voit remplacé par une plus grande structure au nord pendant la phase sept, agrandie à son tour par une nouvelle salle septentrionale lors de la neuvième phase. On a donc affaire à toute une évolution qui conduit de deux ermitages privés à un edifice public organisé pour des pèlerins, avec une grande cour au sud où se dresse, devant le porche n° 27, un pilier un peu fruste — mais de quelles dimensions? — qui devait supporter une croix (p. 157 et pl. 24.2). Un grand puits au sud-est, d'abord extérieur puis englobé pour former le quadrilatère final, pouvait assurer une eau abondante aux visiteurs.

On a choisi, dans le volume, l'appellation de "memoria", plutôt que celle de "martyrium", pour désigner le sancturaire où l'on vénérait des moines — car c'est bien ainsi qu'il nous faut interpréter les différentes pièces avec abside qui se sont succédées lors des phases de construction —, mais non sans hésiter (cf. p. 201, n. 1). Or, il est un texte que G. Descœudres omet de citer dans son aperçu "Frühe Gedächtnisstätten von Mönchen in Ägypten" (p. 164-167) qui pourrait nous éclairer un peu sur l'interprétation à donner à cet ensemble remarquable. Dans l'Apophtegme Macaire 33 (= XX,3 de la collection systématique), il est question de deux jeunes "Romains" qui viennent s'installer près de lui pour apprendre la vie monastique où ils vont vite exceller, succombant bientôt à une

l'allusion au pain eucharistique proposée dans le commentaire, cf. p. 108-109 n. 14.

Il est tout à fait anachronique aux Kellia d'évoquer l'ère des Martyrs (p. 164), car cette appellation n'entrera dans le vocabulaire des Chrétiens du Nil, et encore lentement, qu'à partir de la fin du VIIIe siècle. Pour un recueil d'attestations, cf. l'article fondamental de L. S. B. MacCoull et Kl. A. Worp, "The Era of the Martyrs", dans M. Capasso, G. Messeri Savorelli et R. Pintaudi (eds), *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana* (Papyrologica Florentina 19), Florence 1990, p. 375-408, ainsi que leurs "Addenda & Corrigenda", dans *Analecta Papyrologica* 7 (1995) 155-164. Au milieu du Xe siècle, le premier écrivain copte de langue arabe, Sévère Ibn al-Muqaffa', utilise encore exclusivement l'ère de Dioclétien dans ses écrits, cf. *Patrologia Orientalis* 12 (3.2), p. 162, 164, 172 et 29 (6.4), p. 482, où le colophon plus tardif mentionne l'ére des Martyrs.

Malgré les corrections dans *OCP* 63 (1997), p. 529-530 et 68 (2002), p. 262, ⲁϫⲡ est encore traduit par "heure", cf. à l'index p. 484a, alors que ce mot signifie dans les inscriptions des Kellia "année de l'indiction"; nous avons repris tout le dossier dans un article à paraître.

La dernière question à discuter est l'identification du double site des Qouçoûr Ḥégeila et 'Ércima. Elle est traitée par G. Descœudres p. 477-481. D'après ses analyses, il pourrait bien s'agir de Phermé, un lieu entre Scété et les Kellia où s'était retiré vers le milieu du Ve siècle le farouche Théodore, bien connu des Apophtegmes. Il se trouve même qu'une inscription monumentale dans l'abside du second martyrium, cf. n° 15, p. 184, contient trois noms, Ouranis, Pierre et Procope, dont le premier a été effacé et juste au dessous, apparemment la même main a écrit "Théodore" (cf. p. 159). Devrions-nous reconnaître derrière ce nom le moine qui rendit Phermé illustre? L'identification est vraiment séduisante, d'autant plus que "Ouranis" n'était peut-être qu'une épithèe accolée à ce personnage "céleste": à peine étendue sur l'enduit, on se serait rendu compte qu'elle n'était pas compréhensible à tout le monde et on l'aurait tout de suite corriger en inscrivant le nom usuel, Théodore. Quoi qu'il en soit, il ne manque pas d'arguments intéressants pour étayer cette identification des Qouçoûr Ḥégeila et 'Ércima, ou en tant cas du premier site, avec l'ancienne Phermé.

Un ouvrage de cette dimension, rédigé par des auteurs si différents, ne saurait être exempt de toute incongruité, comme par exemple la date d'occupation de QH 26: du milieu du VIe à la fin du siècle (p. 401), ou du deuxième quart/milieu du VIe siècle au début du VIIe (p. 411); de même, l'ampoule de saint Ménas trouvée dans QH 54 (cf. p. 458 et pl. 88.7) est ignorée p. 517. Nulle part on ne discute le problème des datations par la céramique, critiquées par G. Haeny, ainsi que nous l'avions relevé dans *OCP* 68 (2002), p. 258 et 264. Mais le plaisir à parcourir ce magnifique volume ne saurait être entamé par ces broutilles. Remercions l'éditeur pour la tâche immense qu'il a accomplie.

Ce volume de la MSAC rend un hommage particulier au professeur genevois Olivier Reverdin (1913-2000), grand humaniste, qui a toujours soutenu avec enthousiasme les fouilles des Kellia (p. VIII). Si une époque se termine, on nous

a néanmoins promis et nous attendons avec impatience le *corpus* des peintures et celui des inscriptions.

Ph. Luisier, S.I.

FELMY, Karl Christian, *Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie*, hrsg. v. Heinz Ohme u. Johann Schneider [Oikonomia, Band 41], Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, Erlangen 2003, SS. VI + 377, s.i.p.

On 13 February 2003 K. C. Felmy turned 65 becoming emeritus at the end of the winter semester of 2002/2003. The two editors present here a collection of his works, two of which, nr.s 15, 16 and 18 had not been published before (p. I; for the place of publication of the other articles see pp. V-VI). It shows a Lutheran minister trying to understand and present the Orthodox spirit. Thus in „*Die Heiligen als Leitbilder für die Kirche und ihr Zeugnis in der Welt*" (pp. 184-196) he discusses the theme of the saints as models. He points out that the Reformation rejected the invocation of saints, not their veneration, on account of the fact that there is only one mediator, Jesus Christ (p. 191). That a Lutheran mystic such as Gerhard Tersteegen (d. 1769), deeply influenced by the monastic tradition, was unmarried goes to prove that man does not live on bread alone (p. 195).

On the Proskomidie Felmy says, in "*Der Christusknabe auf dem Diskos: Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von 'Schlachtung des Lammes' und Geburt des Herrn*" (pp. 33-42), that it represents not only the slaying of the lamb, but also Christ's birth, and, indeed, the apsis of the prothesis is called Bethlehem (pp. 34f). R. Taft has definitely rejected the thesis that the offertory was originally bound to the Great Entrance but has been transferred to an earlier moment, namely the beginning of the liturgy (p. 36). As recounted by Gregorios Dekapolites, a 9th c. writer, the story goes that an unbelieving Saracen saw the Child on the diskos, and was converted (p. 38). Felmy next studies the origin of how the two motifs of birth and the slaughtering of the victim in the Proskomidie were united (p. 40).

The figure of Rudolf Sohm (1841-1917) is evoked by raising the question, "'*Protestantisierung' oder Erneuerung der Kirche?*" (pp. 60-73). Unfortunately, most remember Sohm by the way his *Kirchenrecht* starts and ends, namely by asserting that, by its very nature, canon law contradicts the nature of the Church (p. 60). Moreoeover, his *Kirchengeschichte im Grundriß*, will prove a disappointment precisely for those who seek a qualified presentation of the Eastern Churches in Russia and Greece, which he dismisses as the petrified Church of the 7th c. (p. 62). One forms another impression if one considers the influence Sohm has exercised on Russian theologians. Felmy refers to Peter Plank's study of eucharistic ecclesiology as an illustration of how Afanas'ev learnt from Sohm to free canon law from its ballast and render it fruitful for ecclesiology (p. 68).

Against the preconception that Orthodox theology is complacent and triumphalistic, Felmy, in his "*Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung*"

(82-103), observes that, in spite of Orthodox theologians' *"Sendungsbewußtsein"*, a judgment based not on fundamentalists but on theologians of the stature of S. Bulgakov, L. A. Zander and J. Meyendorff, a strong streak of self-criticism runs throughout Orthodox theology (pp. 82f). Sometimes this criticism is indirect, as when Pavel Svetlov (d. 1919), Patriarch Sergij Stragorodskij (d. 1944), Viktor I. Nesmelov (d. 1920) and Antonij Chrapovickij (d. 1934) criticised the juridical interpretation of salvation in Western theology, which indirectly reverted on their own tradition (pp. 84f). This trait becomes programmatic with G. Florovskij, not only because he dismisses Makarij Bulgakov's *Dogmatics* with a tinge of sarcasm, but also and systematically in his *Ways of Russian Theology* (pp. 88f). In the Congress of Athens (1936) the Greek theologian A. Alivizatos expressed himself critically on Orthodox theology in a like vein as Florovsky and dismisses the period from 1054 to 1936 as one of decadence (p. 90). Even if Archbishop Chrysostomos of Athens tried to restrict Western influence to a matter of terminology, he was contradicted in this by Konstantinos Dyovouniotes (p. 91). Finally, Christos Yannaras speaks like Florovsky (pp. 93f). For the re-discovery of eucharistic ecclesiology and the renewal it brought in its train the Orthodox owe much to O. Casel, G. Dix and W. Elert (here the name of H. de Lubac is missing), for that of the eschatological dimension J. Weiss and A. Schweitzer (p. 97). As criteria of a genuine Orthodox theology Felmy mentions its roots in the liturgy, the union of theory and praxis, and the union of dogma and spirituality (*praxis pietatis*) (p. 97). Dogmas are not to be viewed as axioms or principles but rather as the borders of ecclesial experience (p. 98). Among the recurrent criticisms we come across "Western alienation", the dichotomy between liturgy and theology, doxology and theology, asceticism and theology, over against the ethos of the Fathers grounded in experience (p. 98). Greek lay theology is also important for Yannaras, if we think of Dimitris Koutroubis, Alexandros Papadiamantis, Photis Kontoglou etc. (p. 99). Florovskij made the following comparison between Paisij Velickovskij and Feofan Prokopovic: whereas the latter sought to reform by introducing up-to-date reform measures, the first managed to renovate by going back to the sources (p. 100). Felmy draws attention to the last pages of *Пути* (pp. 100f): a return to the Hellenism of the Greek Fathers does not mean, for Florovsky, a simple return to Old or New Greek thought, but rather to the Hellenistic synthesis of the Greek and Oriental Fathers (p. 101). Florovsky himself expresses solidarity with the West, to the point of warning against a rapprochement between Chalcedonians and non-Chalcedonians to the exclusion of the West. Return to the Fathers does not imply a restoration or a return to the letter, but a return to their spirit (p. 102). For Florovsky, Orthodoxy is not only tradition, but also a task (*Aufgabe*), and so can challenge the West far more than an uncritical Eastern triumphalism (p. 103).

The article on *"Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Lithauen im 16. und 17. Jahrhundert"* (pp. 147-160) recalls the Patriarch of Jerusalem Theophanes III, who, on his voyage through Poland-Lithuania from Moscow to Kiev in 1620, ordained a metropolitan and five bishops (p. 149). Although Władysław IV refused to recognize them, the Orthodox were now free to elect their own

metropolitan recognized by the King, who happened to be Mogila, who in turn marks the end of the period under consideration (p. 149). The awakening of the Orthodox laity in Poland-Lithuania took place in a country where lay people enjoyed a better position than in Russia itself (p. 150). Without the support of the Cossacks, a group of lay people protecting the border, it would have been impossible to reconstitute the Orthodox hierarchy (p. 151). The Orthodox counter-Synod of Brest was characterized by the strong presence of lay people who opposed Union (pp. 150f). The role played by Prince Konstantin von Ostrog, who from an advocate of Union became one of its most embittered opponents, is remarkable for a lay person (pp. 151f). The Prince had, with the Patriarch of Constantinople's blessing, already founded in 1580 a Slav-Greek-Latin School to counterbalance St Athanasius Greek College in Rome (p. 153). Orthodox fraternities must also be mentioned in this context (p. 154).

Nikos Cabasilas' *Commentary on the Liturgy* merits our attention because it presents the heart of a comprehensive mystagogy centred in the liturgy, we are told in "*Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen*" (pp. 175-183, here 175). Cabasilas' criticism of the Latins regards not their eucharistic praxis, but their Scholastic understanding of the words of institution (p. 175). The eschatological dimension of the liturgy wipes off the border between heaven and earth to such an extent that the future can be viewed as a past event, as is the case with the Second Coming invoked in the anaphora (p. 177). All this recedes in Cabasilas' *Commentary* into the background (p. 177). One need only compare Cabasilas' *Commentary* with Maximus the Confessor's to bring out the difference (p. 178). In Maximus the eschatological dimension is central, whereas, in Cabasilas' *Commentary*, it is the historical events of Christ's life which occupy centre stage. He treats the mysteries of Mary likewise, thereby following the frescos of Karye Camii in Constantinople (p. 180). The stress laid on the biographical-historical elements is due to the prevailing, at this time, of the Jerusalem Typikon of St Sabas (p. 181). No wonder that the Russian iconostasis have *Spas v silach* in their centre, which is not exactly a historical as much as an eschatological portrayal of Christ (pp. 182f). Such an icon betrays what the liturgy really is — a theophany.

"*Die russische Theologie seit Peter d. Gr.*" (pp. 250-304) recalls how Peter the Great's time marked a turning point not only for Russia's politics and culture, but also for Church and theology (p. 250). It was not only a climax of previous development, but served also as a point of departure for further progress. Unlike Stefan Javorskij, Feofan Prokopovic studied in S. Atanasio, Rome (pp. 251f). The Church Lexikon edited by archpriest Petr Aleksiev (1775) shows that even in the 18th c. a living theology was possible (pp. 254f). Moscow metropolitan Platon considered liturgy to be the most important carrier of Orthodoxy (p. 256). In 1797 there were four ecclesiastical Academies (p. 258). In the study on the icons, "*Die Ikone in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit*" (pp. 317-328), F. objects to the idea that icons play a marginal role in the liturgy, because the icon is no abstractive art, but constantly bound to the incarnation (pp. 317, 328).

These few and random samples of Felmy's scholarship designate him as a historically oriented scholar, interested in showing links between Orthodoxy and Lutheran theology, with focal points in history of theology, ecclesiology, liturgical theology and the theology of the icon. The wealth of detail and the depth of research recommend his work.

E. G. Farrugia, S.I.

GALICHIAN, Rouben, *Historic Maps of Armenia. The Cartographic Heritage*, I. B. Tauris, London – New York 2004, pp. 232, £ 49.50.

Questo libro, nato da una passione di lunga data dell'autore per le antiche mappe, si propone di raccogliere le più importanti rappresentazioni del territorio armeno prodotte attraverso i secoli.

Dopo una brevissima nota storica sull'Armenia (p. 7), Galichian (G.) passa a enunciare (*Foreword*, pp. 8-10) i criteri che presiedono alla scelta delle mappe riprodotte nel volume: esse sono raccolte sia tra le rappresentazioni della sola Armenia che tra i planisferi e le carte dei continenti e di varie parti del mondo in cui trova spazio anche l'Armenia, tenendo in considerazione, "in descending order, the importance of the map, its being representative of a certain era of history and cartography, and finally the manner of its presentation". Segue una decina di pagine intitolate *A Brief History of Maps of Armenia* (pp. 11-23), in cui si traccia un rapido *excursus* della storia della cartografia, con qualche considerazione sulla rappresentazione dell'Armenia, dagli albori mesopotamici, ai fasti greci, passando per il periodo romano e il medioevo cristiano, fino alla riscoperta di Tolomeo e all'espansione delle conoscenze geografiche nei secc. XV-XVIII, senza tralasciare l'apporto dei geografi arabi e il contributo armeno, per approdare, infine, alla nascita della cartografia moderna, con la definizione degli standard internazionali alla fine del XIX sec. Un paio di pagine di bibliografia (pp. 24-25), un *Glossary of some frequently used geographical names* (pp. 26-29), in cui si possono trovare rapide definizioni dei toponimi più ricorrenti, e una *List of Maps* (pp. 30-34), che elenca tutte le mappe presentate nell'opera con poche informazioni essenziali (data, autore, luogo di produzione e conservazione), conducono il lettore alle splendide riproduzioni fotografiche che occupano la parte più cospicua del volume (pp. 35-227), a conclusione del quale si trova un indice dei nomi geografici e di persona citati nel testo (pp. 228-232).

Le 127 illustrazioni — una decina non sono però mappe, bensì fotografie di antichi scritti di geografia e immagini di città armene — sono presentate in ordine cronologico e accompagnate da una breve spiegazione, che fornisce al lettore dettagli su origini, data di produzione, dimensioni, provenienza e sul cartografo che le ha prodotte, soffermandosi sulle peculiarità di ciascuna carta e sulle eventuali relazioni tra una carta e l'altra, e prestando particolare attenzione al modo in cui vi viene rappresentata l'Armenia. Sovente la fotografia della mappa è accompagnata da un ingrandimento della regione in cui viene collocata l'Armenia, ma anche così risulta talvolta difficoltosa la lettura dei toponimi se-

gnati sulla carta, come d'altronde è naturale trattandosi non di rado di mappe di dimensioni considerevoli, irte fino all'inverosimile di nomi e con un rigoglioso apparato decorativo, a cui non sempre la riproduzione in scala ridotta rende giustizia.

Uno dei pregi di questo lavoro è indubbiamente quello di aver accolto anche opere cartografiche prodotte nel mondo islamico. In questi casi la didascalia che accompagna l'immagine aiuta anche a interpretare la mappa, traslitterando e traducendo i toponimi rilevanti e descrivendone la disposizione sulla carta.

Non sempre, tuttavia, la didascalia fornisce una informazione completa. Nel caso della mappa del mondo rappresentata sulla tavoletta mesopotamica (fig. 1 p. 36), ad esempio., non viene citato il toponimo originale (Uraštu?) tradotto con Armenia. In altri casi l'interpretazione di G. è quantomeno dubbia, come a p. 43 (fig. 8/8a), dove l'*Adiapeni* della mappa dell'Asia di s. Girolamo è identificata con l'Azerbaigian, quando pare più verosimile l'accostamento con l'Adiabene, e ancora a p. 54, dove, commentando la ricostruzione della mappa di Idrisi, G. afferma "even in this map of 1154, *bilâd alârn* (Albania) is shown located north of the River Arax", mentre l'Albània caucasica (*bilâd al rân*) in quella mappa occupa anche uno spazio a sud dell'Arasse. Sempre riguardo all'Albània è da notare che nella voce *Albania or Caucasian Albania* del glossario dei nomi geografici ricorrenti si legge: "Historic country, which was located south of the Caucasus Mountains and north of the river Kur, where part of the present day Republic of Azerbaijan is situated" (p. 26): una definizione che non tiene conto dell'annessione all'Albania originaria di alcuni territori a sud del fiume Kura verso la fine del IV sec. Sempre nel glossario, peraltro, l'Iberia è definita come "the western part of today's Caucasian Georgia", quando invece è la parte centrale dell'attuale Georgia, come dimostrano incontestabilmente molte delle cartine riprodotte nel volume. Alla voce *Cilician Armenia*, infine, si afferma che "from the twelfth century and for over 300 years, this area was ruled by the Armenian Kings", mentre il regno d'Armenia in Cilicia fu fondato nel 1198 e cadde nel 1375.

In generale G. mostra una forte preoccupazione di affermare l'antichità e l'originarietà della presenza armena sull'Altopiano armeno. Perciò — forse calcando troppo su questo tasto — egli insiste sul fatto che tribù proto-armene fossero "the main component of Urartu" (p. 7) e che Urartu "was gradually evolved into Armenia" (p. 29), non manca, inoltre, di sottolineare l'antichità d'uso del toponimo *Armenia* rispetto a *Georgia* e *Azerbaigian*, quest'ultimo, peraltro, trasferito al territorio dell'attuale repubblica post-sovietica — denominato in precedenza Albània o Arran e composto da diversi canati, quali Derbend, Shirvan, Talish, Moghan ecc. — dall'omonima provincia iraniana. Tale preoccupazione va di pari passo con l'attenzione con cui l'autore precisa l'inadeguatezza del termine *Eastern Anatolia* per definire l'Armenia, espressione del processo di espunzione dell'Armenia dal territorio anatolico, facilitata dalla incolmabile cesura tra la nuova Turchia e il suo passato imperiale ottomano creata dalla riforma ortografica kemalista. Tra i toponimi usati nel corso dei secoli per definire l'Armenia, o parte dell'Armenia, G. si sofferma su *Turcomania*, in voga nei secoli XVII e XVIII e adottato anche dall'erudito mechitarista Łukas Inčičean, sostenendone una

derivazione "from the mixing of the words Turkish and Armenia", mentre sembra più sensato confrontare questo toponimo con formazioni affini come: Comania, Alamannia ecc., dove gli Armeni non c'entrano nulla.

Questioni come la presenza o meno del toponimo *Armenia* sulle mappe o la diversa denominazione di quel territorio rivelano quanto sia vero ciò che scrive Ch. J. Walker nella prefazione a questo volume, e cioè che le "antique maps are far more than decorative curios, or quaint items to frame and hang on walls. Rather, they constitute vital and intricate elements at the heart of serious history, science and international trade". Basta solo scorrere le mappe raccolte da G. per rendersi conto di come esse registrino le tappe dell'incremento delle cognizioni geografiche, innestando, nel corso dei secoli, sui dati dei geografi antichi elementi nuovi, non sempre frutto di una conoscenza diretta delle regioni descritte, bensì interpretati alla luce della geografia biblica e della tradizione cristiana. E così l'Armenia diventa la terra del monte Ararat, immancabilmente raffigurato con l'arca di Noè, in essa nascono i biblici fiumi Tigri ed Eufrate, che evocano la vicinanza del Paradiso terrestre, sovente collocato proprio in prossimità dell'Armenia, le terre a nord dell'Armenia, poi, diventano la sede dei popoli dell'anticristo Gog e Magog, confusi con le popolazioni scitiche.

Impressiona osservare quanto a lungo questi *topoi* siano sopravvissuti nella cartografia, così come sorprende la tenacia con cui si è perpetuato l'impianto geografico e toponomastico tolemaico del Caucaso. Le carte qui raccolte illustrano anche il problema a lungo dibattuto della natura e della conformazione del Mar Caspio, considerato da alcuni geografi antichi un golfo dell'oceano che circondava l'ecumene, mentre per altri doveva essere un mare chiuso, ma anche quando si affermò questa idea, la rappresentazione del Caspio fu a lungo caratterizzata da uno sviluppo longitudinale, anziché verticale, tanto che, per trovarne una riproduzione vicina alla sua forma reale, si deve attendere almeno fino al XVII sec. inoltrato, con la notevole eccezione del mappamondo di Fra Mauro (1460).

Le mappe, quindi, non sono soltanto il prodotto della decantazione di nozioni di natura etnografico-politica e di geografia fisica del territorio, esse danno forma anche ai significati simbolici e ideologici incarnati da una data regione nel corso dei secoli. Per questo, malgrado l'opera di G. non aspiri a essere "a scientific cartographic study, or an examination of the history of Armenia and its borders at various periods of its chequered past", come dichiara lo stesso G. (p. 8), il solo fatto di aver raccolto un considerevole numero di mappe dell'Armenia rilevanti dal punto di vista della storia della cartografia, dà un contributo rilevante alla nostra comprensione del passato, fornendo un'opera di riferimento fondamentale per quanti si occupano di storia dell'Armenia e del mondo caucasico, oltre che dell'impero ottomano e della Persia. E poiché la cartografia è uno degli ambiti in cui le conoscenze geografiche, storiche e politiche meglio si sposano con l'abilità tecnica e le doti artistiche di chi produce le mappe, non si può non ricordare come sfogliare il volume di G. sia anche un'intensa e gradevolissima esperienza estetica.

M. Bais

GUIGLIA GUIDOBALDI, Alessandra - BARSANTI, Claudia (a cura di), *Santa Sofia di Costantinopoli. L'arredo marmoreo della Grande Chiesa giustinianea*, testi di C. Barsanti, M. della Valle, R. Flaminio, A. Guiglia Guidobaldi, A. Paribeni, A. B. Yalçın, Appendice di L. Fabiani, [Studi di Antichità Cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, LX], Città del Vaticano 2004, pp. 893, € 120,00.

Organismo architettonico che fin dalle sue origini ha incarnato la concezione simbolica dell'edificio sacro, il maestoso tempio constantinopolitano intitolato alla Divina Sapienza, emblema tanto della città cristiana quanto della capitale ottomana, riunisce attorno a sé un patrimonio storiografico assai rilevante, manifestazione di un interesse scientifico che ha visto dal Novecento ad oggi l'apporto di eccellenti studi volti a ricostruire in profondità gli aspetti storico-costruttivi della fabbrica giustinianea. Negli ultimi decenni, anzi, la rinnovata attenzione critica verso il monumento ha prodotto indagini sistematiche su temi specifici, in particolar modo mirate all'architettura e ai sistemi strutturali, ma anche volte a focalizzare aspetti concernenti i programmi decorativi, le vicende legate ai restauri, le relazioni tra architettura e liturgia attraverso iniziative editoriali — e da ultimo anche espositive — che offrono valide e convincenti informazioni sul complesso sistema di forme che l'edificio tramanda. Si può far conto dunque su un'abbondante bibliografia specialistica, ma non possono dirsi vagliati in tutte le loro implicazioni gli argomenti che vertono sulla ricostruzione della *facies* giustinianea attraverso lo studio analitico di tutte le tipologie di materiali. Permane la convinzione che il tanto celebre monumento sia in fondo ancora solo parzialmente edito, così come dichiarano esplicitamente — e mettono in luce con il loro lavoro — Alessandra Guiglia Guidobaldi e Claudia Barsanti, curatrici del volume che presentiamo. Esso è frutto di un lavoro collettivo, che si avvale della collaborazione di Roberta Flaminio, Asnı Bilban Yalçın, Andrea Paribeni e Mauro della Valle ed è impostato sulla complementarietà di una ricerca volta alla sottile indagine di argomenti sinora poco approfonditi in senso storico e filologico.

L'assetto originario della Grande Chiesa, malgrado gli eventi traumatici e le trasformazioni subite, non è stato alterato o modificato nella sostanza, sebbene siano da ricordare la totale perdita, durante la presa di Costantinopili da parte del latini, nel 1204, degli arredi liturgici che conosciamo dalla descrizione di Paolo Silenziario [in proposito segnaliamo la nuova traduzione commentata da M. L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la* Descrizione *di Paolo Silenziario*, ed. Viella, Roma 2005] (ciborio, recinto presbiteriale, solea, ambone) e la scomparsa dei tesori di inaudita ricchezza che gremivano l'edificio. Ma, in misura preponderante, era ed è il marmo a connotare l'originario progetto decorativo dell'edificio, impiegato in quantità eccezionale anche nei dettagli della struttura, dalle grandi lastre marmoree sul suolo ai marmi variegati e colorati per i rivestimenti parietali, alle cornici, ai colonnati, all'ingente complesso di manufatti lapidei in opera per schermare gallerie e finestrati. Nel suo complesso quindi, è proprio l'insieme dei marmi dislocati nella Santa Sofia,

per consistenza e qualità, a rappresentare la testimonianza più eloquente e vistosa dell'eredità culturale e artistica dell'età giustinianea. Ne danno esatto rilievo le ispirate parole di Paolo Silenziario e ne daranno conto per primi in Occidente eruditi e umanisti che nel descrivere la sontuosa architettura imperiale riveleranno un interesse preminente per i materiali e in modo particolare per la qualità e le suggestive combinazioni dei marmi utilizzati. Ebbene, mentre l'ambito di elaborazione artistica più originale, ovvero la plastica architettonica, ha ricevuto valutazioni complessive nell'ambito di trattazioni specialistiche, e sebbene lastre e transenne non siano sfuggite a citazioni o acuti approfondimenti, assai più generiche sono infatti le nostre informazioni circa l'intero *corpus* dei materiali marmorei eccezionalmente ancora in opera e sinora solo episodicamente e frammentariamente presi in considerazione. Fissata l'attenzione su questo dato, la verifica è stata impostata in maniera comparata, prendendo più direzioni d'indagine. La monografia è il risultato di quasi un decennio di lavoro coordinato da Alessandra Guiglia Guidobaldi e Claudia Barsanti, quale esito ultimo dell'interesse costante che le due curatrici da tempo rivolgono allo specifico indirizzo di studi della scultura proto e medio bizantina. Il volume, che riunisce e sviluppa diversi contributi preliminari apparsi in sedi specialistiche, è maturato nel contesto di una missione archeologica svolta a partire dal 1999 con l'autorizzazione del Ministero della Cultura della Repubblica di Turchia e in accordo con l'Ayasofya Müzesi di Istanbul, sostenuta in Italia dal CNR, dal Ministero della Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica e dal Ministero degli Affari Esteri.

Esclusi i capitelli e i decori parietali; escluse le cornici dei piani architettonici e quelle in stucco, la raccolta di saggi prende in esame le centodue lastre in opera nelle gallerie — cinquantadue in funzione di parapetto delle finestre e cinquanta incassate negli intercolumni — con relative cimase e basamenti; i sedici soffitti degli architravi in opera nelle finestre delle gallerie sud e nord e i ventisei privi invece di decorazione gli architravi della galleria occidentale. Vengono messe in evidenza le caratteristiche dei telai marmorei dei finestrati e delle monumentali griglie che li schermano; sono prese in considerazione le dodici grandi lastre collocate sotto la finestra della galleria occidentale e il gruppo delle transenne in opera con funzione di parapetti nei vani dei pilastri nord e sud ai lati del bema, al piano delle gallerie e quelle in opera nella loggia del Sultano al pianterreno. Un contributo del tutto nuovo allo studio dei materiali della *Megále Ekklesía* è quello relativo all'individuazione di *spolia*; mentre la sezione dedicata ai marchi di officina che siglano per la gran parte gli elementi marmorei amplia il punto d'osservazione anche sull'organizzazione del grande cantiere costantinopolitano, prevalentemente organizzato attorno all'estrazione dalle cave di Marmara Adası. La storia dei marmi della Santa Sofia è seguita fino alle vicende posteriori al 1453, vale a dire agli interventi di un certo rilievo commissionati dai sultani nel tardo XVI secolo e poi nel XVIII secolo, messi a fuoco nel capitolo finale che ripercorre analiticamente le fasi degli interventi di restauro realizzati dai fratelli Fossati negli anni 1847-1849.

Per l'organica e definitiva presentazione del materiale Guiglia Guidobaldi e Barsanti hanno seguito un impeccabile e ormai collaudato modello di analisi [ricordiamo il contributo "Gli elementi della recinzione liturgica ed altri frammenti minori nell'ambito della produzione scultorea protobizantina", in F. Guidobaldi, C. Barsanti, A. Guiglia Guidobaldi, *San Clemente. La scultura del VI secolo* (San Clemente Miscellany IV, 2), Roma 1992]: ad ognuno dei cinque capitoli è stata conferita autonomia, come una sorta di sezione monografica sul tema trattato; l'analisi dei materiali è affrontata attraverso una trattazione premessa o un commento finale e nella catalogazione vera e propria, che consente un più solido inquadramento degli elementi sottraendoli alle incertezze della passata storiografia. Tutti i contributi che compongono il volume procedono di pari passo con la lettura archeologica, lo scavo d'archivio o nella letteratura critica e l'analisi tecnica, con l'interesse preminente di sviluppare considerazioni complessive. L'apparato illustrativo si giova di numerose riprese fotografiche che offrono vedute generali e in dettaglio, in larga parte inedite, e degli accuratissimi, preziosi rilievi della Santa Sofia, realizzati da Robert Van Nice a partire dal 1937 e in seguito pubblicati tra 1965 e 1986. Esposta con ricchezza di riferimenti, dati, notizie e bibliografia, la materia che costituisce ogni saggio fonde risultati che possono dirsi già acquisiti ad un'imponente quantità di nuove informazioni, ottenute per il tramite dell'interrogazione diretta delle strutture attraverso la pratica (irrinunciabile) della perlustrazione sul campo, unita a tutte le metodiche di ricerca disponibili. La manifestazione saliente di questa attenzione è rappresentata da alcune nuove acquisizioni: ricerche in aree meno note, perché non agibili o di facile accesso, hanno infatti portato al recupero di sparsi materiali apparentemente minori e al primo rilevamento scientificamente completo di nuclei di marmi per lo più ancora inediti.

Nel capitolo introduttivo Guiglia Guidobaldi rileva la carenza della documentazione grafica e fotografica e soprattutto la mancanza di adeguata valorizzazione di insieme, anche negli studi più recenti, dell'ingente materiale costituito dalle centodue lastre in opera dal VI secolo e dalla serie dei soffitti d'architrave che rappresentano un *unicum* nel panorama dell'architettura bizantina. Pochi, pressoché inesistenti, i riferimenti ai plutei in opera negli intercolumni e nelle finestre del piano delle gallerie. L'autrice ricerca i rimandi ai rivestimenti marmorei della Grande Chiesa nelle testimonianze delle fonti documentarie, a partire dalle prime brevi descrizioni nei prodotti artistici d'età rinascimentale per giungere ai ben più analitici documenti grafici, soprattutto utili per la perduta decorazione musiva, realizzati nell'Ottocento. Il capitolo illustra le vicende relative alla 'scoperta' del monumento dovuta all'interesse dimostrato da generazioni di archeologici e studiosi di diverse discipline e di tutti i paesi europei, i quali portarono il monumento all'attenzione del mondo scientifico attraverso meritevoli descrizioni spesso corredate da suggestive ricostruzioni grafiche. Degna di particolare menzione è l'opera di Wilhelm Salzenberg, che si è accostato al monumento con sensibilità scientifica nuova, realizzando anche alcuni rilievi particolareggiati (datati 1854) dei materiali marmorei. Dopo il suo, l'approccio più ravvicinato al monumento sarà di un costantinopolitano, Eugènios Antoniades,

astronomo, autore di pregevoli studi sull'astronomia greca antica e di fedelissimi disegni sui pianeti osservabili. La sua opera è stata ed è utilissima per le precise annotazioni raccolte nel corso di un ventennio di ricerche e di un sopralluogo protrattosi per mesi grazie alla concessione del sultano Abdülhamid II nel 1904, dal quale scaturiranno, tra l'altro, sezioni di entrambi i lati dei plutei in opera negli intercolumni e un repertorio completo degli ornati scolpiti sul lato verso la galleria.

Lo studio dei materiali si apre con il capitolo dedicato da Guiglia Guidobaldi ai finestrati che nelle gallerie minori inglobano la metà dei plutei ancora in opera e tutti i soffitti di architrave. Il sistema delle complesse intelaiature si articola in tre grandi trifore a doppio registro e in finestre a singole arcate divise in gruppi di tre, garantendo la migliore funzionalità (ricordiamo che al sistema di diffusione della luce, derivante dalle fonti naturali oltre che dalle lampade, a somiglianza del cielo, *l'ekphrasis* di Paolo Silenziario significativamente dedica ben centoquindici versi). Si riscontrano due diversi tipi a telai e griglie marmorei coordinati da pilastri. Nella galleria meridionale sono superstiti parti del raffinato sistema ornamentale dei sottarchi delle finestre a lastrine alternate a pavonazzetto e cipollino rosso tagliate allo scopo da poter congiungere le venature in forme speculari. Un tipo di decorazione, sottolinea l'A., sopravvissuto nei sottarchi del San Demetrio di Salonicco, mentre i precedenti di una simile articolazione modulare sono rintracciabili in alcuni esempi di edilizia civile d'epoca imperiale: e con ciò si sottolinea anche l'importanza per gli studi paralleli, di antichistica, che trovano nel complesso della S. Sofia l'esito finale. Ai telai impiegati nei finestrati del pianterreno e delle gallerie dedica un approfondimento R. Flaminio. Si tratta di manufatti ricavati in marmo proconnesio e siglati nelle stesse officine di provenienza delle lastre e dei soffitti, a ulteriore dimostrazione, afferma anche l'autrice, dell'unitarietà del progetto della Grande Chiesa. Come categoria di materiali essi possono forse trovare precedenti tipologici negli esemplari metallici il cui impiego è conosciuto nell'architettura romana ma ancora poco noto negli edifici di culto.

Ben cinquantadue lastre cingono su tre lati il perimetro delle gallerie in funzione di parapetti; sono decorate su entrambi i lati con schemi decorativi uniformi e una certa disomogeneità di resa, in parte siglate. A. Guiglia Guidobaldi ricostruisce l'ampio quadro di riferimenti del motivo disco-croce che impronta le lastre sul lato esterno verso la galleria, studiato nell'ambito di trattazioni sulla scultura costantinopolitana del VI secolo. Assai meno noto fino ad ora è il repertorio decorativo del lato delle lastre rivolto verso l'interno, i cui problemi di ripresa fotografica sono oggi stati superati dall'utilizzo di apparecchi digitali e da opportuni raddrizzamenti (descritti nell'Appendice al volume). Si tratta di schemi geometrici a rombi o quadrati posti diagonalmente e campiti da ornati di natura vegetale e animale o da schemi ternari che prevedono al centro la croce, sistematicamente abrasi o comunque, fatta eccezione per alcuni casi, sottoposti ad interventi di cancellazione parziale del motivo. Per quanto concerne i soffitti architravati che scandiscono in due ordini le ampie trifore delle gallerie, ventisei sono in opera nei finestrati della galleria occidentale; disadorni ma con incise le

sigle di lavorazione che sono assenti invece nei soffitti decorati. L'A. ne ipotizza, con buona verosimiglianza, un'antica finitura pittorica, forse dovuta ad interventi d'epoca mediobizantina. Il catalogo completo degli architravi con soffitti decorati con un uniforme schema articolato in tre specchiature, quadrangolari o rettangolari, contenenti figure geometriche e generalmente ornati vegetali (con la riproposizione in scala minore del decoro dei plutei) viene offerto da A. B. Yalçın. Questa categoria di manufatti testimonia la continuità d'uso di un sistema architettonico utilizzato fin dalla prima età classica per architravi e lacunari, di cui proprio l'Asia Minore tramanda gli esempi artisticamente più elaborati, per esuberanza ornamentale e maestria tecnica. Passando in rassegna i precedenti localizzati in area greca e romana, l'A. non manca di illustrare l'esempio dei soffitti cassettonati del protiro della Santa Sofia consacrata nel 415 da Teodosio II e gli esempi della trabeazione ancora in opera nel San Giovanni di Studio. Testimoniano il legame con l'antichità anche le membrature di San Polieucto e dei Santi Sergio e Bacco, queste ultime costituenti l'esempio più significativo per la prossimità cronologica e stilistica. Y. inserisce un ampio commento su questo tipo di membrature — spesso di natura erratica e in stato di estrema frammentarietà, e non di rado impiegate anche per incorniciature di porte o architravi di dimensioni ridotte, ad esempio di *templa* — giustificato dalle affinità che esse mostrano con l'analoga tipologia di marmi nelle chiese bizantine di Costantinopoli, Izmit-Nicomedia, Salonicco, ecc. Il repertorio decorativo è del resto comune alla produzione scultorea del VI secolo e rintracciabile su manufatti di categorie diverse, ma l'A. giustamente sottolinea l'omogeneità iconografica dell'intera ornamentazione della Grande Chiesa giustinianea, dove per lo più dominano temi di natura vegetale intercalati a inserti simbolici, quali croci, cornucopie, *kantharoi*, che si fisseranno nell'orizzonte artistico orientale quale fonte di riproposizione continua.

È la croce, tuttavia, vertice simbolico ed iconografico, la protagonista assoluta dell'intero programma ornamentale della chiesa di Giustiniano (del resto, essa connota anche tanta parte della plastica architettonica e degli arredi marmorei del battistero della chiesa del Concilio a Efeso, e del San Polieucto). Il simbolo è intenzionalmente prescelto ed esaltato anche nel sistema di schermatura della monumentale finestra semicircolare alla sommità del prospetto occidentale, nella paratattica sequenza di croci sul globo distribuita lungo le cornici. Il grande vano luce a griglie marmoree viene descritto da A. Guiglia Guidobaldi: è sostenuto da dodici grandi lastre di rivestimento della sottostante parete sul lato interno, nella zona superiore del *naos*, tra le gallerie e la base della cupola, e si eleva a trenta metri da terra. Ogni elemento è contrassegnato da una sigla, così globi e pilastrini che scandiscono l'alternarsi delle lastre, così cimase e fasce inferiori delle due colonne di proconnesio che scandiscono in tre luci la grande finestra e le griglie.

Il *corpus* dei plutei distribuiti negli intercolumni delle gallerie analizzato da C. Barsanti comprende ventidue lastre nella galleria nord, ventuno a sud e sette a ovest, ma in origine il numero complessivo raggiungeva presumibilmente le cinquantasette unità. Alcuni elementi recano segni riconducibili agli interventi di

restauro effettuati nella prima metà dell'Ottocento dai fratelli Fossati, diretti artefici di alcune lastre dipinte ad imitazione degli originari plutei inseriti negli intercolumni obliterati. Direttamente fissate su uno stilobate o al pavimento le lastre sono sormontate da una cimasa modanata. Nella trattazione vengono rigorosamente fornite circostanziate informazioni relative ai dati dimensionali, ai principi di distribuzione, agli schemi del repertorio decorativo e ai criteri del loro abbinamento. Il lato verso la galleria mostra lo schema formato da specchiature affiancate o isolate: un motivo geometrico a rombo o quadrato posto diagonalmente o ancora la stella a otto punte formata da due quadrati intrecciati, nel cui interno prendono risalto gli ornati per lo più fitomorfi. I campi decorativi risultano abrasi (nella fattispecie risultano scalpellate le croci sul globo presenti su trentacinque lastre), a seguito di un intervento situabile dopo l'inizio del XVI-XVII secolo e príma della metà del XIX che può dirsi sistematico solo nella galleria ovest e parziale invece nelle altre. Nel suo studio l'A. distingue diverse mani di esecutori e una articolazione degli apparati ornamentali riconducibile in schemi semplici o ternari, ad aggetto contenuto, sul lato rivolto verso la galleria e in schemi a modanature complesse, con soluzioni fortemente plastiche e chiaroscurate, sul lato esposto verso il *naos*, anche se nel complesso, suggerisce C. Barsanti, l'insieme appare improntato ad un concetto di intenzionale varietà stilistica iconografica e di libera associazione distributiva. Di entrambe le tipologie compositive viene offerto un ampio quadro di riferimenti, attraverso un censimento di analoghi materiali che spaziano dai contemporanei prodotti della capitale e dell'Asia Minore a manufatti d'ambito occidentale. Almeno per quanto riguarda gli schemi a modanature complesse, essi sembra possano dirsi esportati in qualità di modello, riflette l'A., più che come prodotti finiti.

C. Barsanti fornisce inoltre una valutazione tipologica di insieme anche delle cimase di coronamento delle lastre in opera negli intercolumni e nelle finestre delle gallerie. Un complesso di quasi centocinquanta pezzi attribuibili ad un'unica manifattura, eccezionalmente integri e in opera, a differenza dell'ingente mole di pezzi analoghi generalmente presenti nei contesti archeologici dell'intera area di influenza bizantina, frammentari ed erratici e, per le loro caratteristiche eminentemente funzionali, di solito scarsamente considerati negli studi sulla scultura.

Sono sei le transenne in opera nella Santa Sofia, alle quali vanno aggiunti tre analoghi elementi utilizzati nella c.d. loggia imperiale ottomana, fino ad ora così ben mimetizzate tra le altre appositamente realizzate dai fratelli Fossati che soltanto all'esame ravvicinato sono risultate identificabili con dei marmi antichi. Lo studio delle transenne della Santa Sofia consente all'A. di offrire un ampio quadro delle caratteristiche di questo raffinato ambito della produzione scultorea costantinopolitana d'età giustinianea, con una estesa panoramica sugli elementi delle più varie regioni dell'Impero.

Il capitolo dedicato al reimpiego vede la minuziosa analisi da parte di R. Flaminio di marmi interi o in frammenti di recuperati in varie parti del complesso ma per lo più inseriti nella pavimentazione, censiti là dove lo consentivano le aree ispezionabili e altrimenti verificate sulla documentazione prodotta dal

Van Nice relativamente all'arredo dell'ex-moschea. Si tratta in gran parte di plutei, tra interi e frammentari; pilastrini, segmenti di cimase e di telai di finestre, una mensa in pavonazzetto e a seguire elementi di più incerta identificazione, con buona probabilità appartenenti all'originario arredo della chiesa giustinianea. I restauri alla pavimentazione sono ritenuti probabili dall'autrice già nel periodo bizantino, forse nelle ultime fasi di vita dell'edificio come chiesa. Un approfondito commento è dedicato alla storia dell'epigrafe funeraria di Enrico Dandolo, nel 1204 alla guida dei latini impegnati nella conquista di Costantinopoli nel corso della IV Crociata. Il doge morì nella capitale sul Bosforo e venne sepolto con tutti gli onori nella Santa Sofia. R. Flaminio ripercorre analiticamente la vicenda critica relativa all'identificazione del sepolcro e ai vari spostamenti da esso subito, avanzando l'ipotesi di un probabile assetto originario in forma di sepolcro parietale collocato in una galleria. Un ulteriore spunto di interesse è fornito dall'indagine compiuta sulle ante di marmo proconnesio in opera nella galleria meridionale, quale ingresso alla parte più riservata delle gallerie: anche in questo caso si è trattato di porre l'accento su un manufatto certamente noto agli specialisti, la cui oscillante attribuzione cronologica per i calzanti confronti istituibili con gli altri materiali marmorei può ora con buona verosimiglianza fissarsi all'interno del programma decorativo della Santa Sofia di Giustiniano.

Già Antoniades, con sensibilità archeologica, ebbe cura di riprodurre scritte e segni graffiti connotanti i marmi della Santa Sofia. Manifestazione tangibile dell'organizzazione del cantiere che nel corso di cinque anni portò a compimento il grandioso disegno di patrocinio imperiale, le sigle dei marmorari — da Andrea Paribeni censite e studiate alla luce dei consistenti dati di confronto portati ormai all'attenzione degli specialisti — spiccano su plutei, cimase, soffitti, telai, formando un consistente catalogo che può essere integrato al censimento realizzato dal Butler nel 1990 prendendo in esame anche le cornici, mentre per le sigle che punteggiano le lastre pavimentali offrono un valido riferimento le tavole del Van Nice. Come dichiarato dall'A., l'intento è stato quello di fornire una registrazione sistematica dei marchi che ricorrono su sequenze omogenee di materiali, dalle quali poteva scaturire una campionatura utile all'indagine sulla loro distribuzione e sull'organizzazione del cantiere. La stima numerica si attesta ora sulle centosettantadue unità tipologiche (numero che comprende varianti e forme derivate, avverte Paribeni), con quattordici sigle 'nuove', identificate nel corso del lavoro. Due iscrizioni runiche sulle cimase di due lastre.

A conclusione del libro, la vicenda relativa agli interventi occorsi alla Ayasofya Camii dopo il 1453 è analizzata da Mauro della Valle nel capitolo incentrato sulle iniziative con le quali il sultano Abdülmecid I (1839-1861) si fece carico del recupero fisico di un monumento provato da saccheggi, terremoti e guasti derivanti dall'usura. L'episodio cardine dell'intera iniziativa è rappresentato dall'ampio e coscienzioso progetto di restauro statico delle strutture e di ridecorazione degli interni affidato ai fratelli ticinesi Giuseppe e Gaspare Fossati, che nel volgere di pochi anni, tra il 1847 e il 1849, misero mano ad una impresa di restauro la cui doviziosa documentazione progettuale scritta e grafica è custodita presso l'Archivio Cantonale di Bellinzona. Ai Fossati dobbiamo per

altro le celebri cromolitografie che hanno schiuso agli europei lo scenario fiabesco del grande edificio, sorta di anticamera dell'Oriente. I due ticinesi sono forse maggiormente noti per la scoperta dei mosaici originari, sotto gli scialbi che li avrebbero nuovamente ricoperti, più che per il loro maggiore impegno, e cioè l'opera di consolidamento dell'edificio sotto il profilo statico e di ripulitura e ridecoraràzione cui essi attesero per diretto incarico del sultano. Della Valle ricostruisce le vicende relative ai tre plutei delle gallerie (nord, sud e della loggia imperiale ovest) e a due "pseudotransenne" in opera: materiali non antichi, realizzati per l'appunto nell'Ottocento, che tuttavia si rivelano tali solo ad un esame tanto ravvicinato da far emergere ad un occhio esperto certa durezza di intaglio e qualche semplificazione dello schema. I Fossati inoltre, oltre a mascherare le croci musive più vistose e forse, ipotizza l'A., anche le croci sulle lastre, sono gli artefici delle lastre dipinte negli intercolumni e nei vani tamponati aperti in tre dei quattro pilastri all'altezza delle gallerie, che ripetono col mezzo della pittura lo schema a doppia specchiatura dei plutei giustinianei.

Nella sua interezza il libro raggiunge l'obiettivo di una procedura di ricerca funzionalmente interdisciplinare, condotta secondo rodati percorsi metodologici. La lettura dei singoli contributi consente di incrociare i dati documentari — storici, archeologici, iconografici, archivistici — in modo da far emergere una riflessione sul tema di fondo articolata in nuclei tematici omogenei e caratterizzanti. Ne emerge una visuale inedita, che restituisce segmenti della materialità antica del monumento e che consente di valutare in pieno la potenzialità delle informazioni derivanti dall'osservazione diretta e ravvicinata delle strutture. Va sottolineato, e il libro consente ormai di farlo con decisione, che l'"ossatura" marmorea della Grande Chiesa conserva l'assetto definito nel VI secolo, perdurato senza evidenti manomissioni o alterazioni, fatta eccezione per le abrasioni delle croci sulle lastre — per altro parziali — e non ha esaurito con il trascorrere dei secoli la sua vitalità. Uno degli spunti di maggiore interesse risiede a nostro parere nel risalto che nel volume assume l'immenso lascito della produzione seriale, non subordinata quanto ad originalità propositiva ad operazioni di maggior respiro (tali potrebbero essere considerati, ad esempio, l'insieme degli arredi liturgici). La scala del prodotto in serie, rispetto all'esemplare raro e magari unico, non soltanto segnò lo svolgimento di tecniche e valori dell'artigianato bizantino e della direzione economica dei cantieri, ma rappresentò anche la via per l'uniformità (di gusto) degli apparati decorativi negli edifici di culto. Dunque, l'operazione di valorizzazione del vasto insieme della documentazione archeologica del maggior edificio costantinopolitano d'età giustinianea rappresenta in primo luogo un aggiornato strumento interpretativo, necessario per l'inquadramento dell'intera produzione scultorea d'ambito mediterraneo ed occidentale nell'età protobizantina. Con l'affondo critico su argomenti legati agli ambiti della produzione artigiana, ai procedimenti tecnici, ai valori formativi del linguaggio artistico bizantino tra retaggio del mondo antico e cultura in formazione, lo studio incrementa la vasta riserva dei dati già di nostra conoscenza contribuendo, con il portato di una giusta valutazione dei principi di creatività e impegno estetico, a porre in risalto l'elevato tono di ricerca intellettuale e tecnica

su cui si fonda in ogni suo particolare l'assetto ambientale, magniloquente e celebrativo, della Santa Sofia.

A. Acconci

PERTUSI, Agostino, *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco*, Tre saggi di A. Pertusi † a cura di Carlo Maria Mazzucchi, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. XXV + 232, € 27,00.

La presentazione (pp. VII-X) del Curatore ragguaglia su dove e quando i tre saggi di Agostino Pertusi siano stati pubblicati o letti e perché anche oggi abbiano la loro attualità. Nelle pp. XI-XXV una delle figlie, Chiara, ricorda il padre bizantinista, *Paterfamilias* e come dice il titolo dell'agile e toccante saggio, genio dei penati familiari o *Genius loci*.

Nel primo saggio, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, pubblicato a Palermo l'anno 1967, nel quinto quaderno dell'*Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici*, qui arricchito di correzioni autografe, l'A. si chiede quali motivi inducano i dotti dell'Occidente nei secoli XVI e XVII a interessarsi di storia bizantina. Quell'interesse nasce nel primo trentennio del Cinquecento, precisamente a Venezia e, nel mondo germanico, a Vienna. L'analogo fenomeno francese, della prima metà del Seicento, suppone quei precedenti veneziani e viennesi. L'interesse per la storia bizantina ha varie componenti: politico-psicologica (pericolo turco), umanistico-letteraria (scoperta del mondo greco e bizantino), storiografico-umanistica (storia universale) e religiosa. La componente storiografico-umanistica ha origini antiche, risalendo al secolo VIII, quando Malala è tradotto in latino con il titolo di *Chronicon Palatinum*. Pertusi rammenta che la cultura greca affascina Petrarca e Boccaccio e che l'italo-greco Leonzio Pilato, discepolo di Barlaam, si fa tramite di filoellenismo, insegnando il greco a Petrarca. Un contatto maggiore con la cultura bizantina si ha mezzo secolo dopo, quando arrivano in Italia Crisolora, Argiropulo, Calcondile, Gemisto Pletone, Teodoro Gaza, Bessarione, Jano e Costantino Lascaris. Costantinopoli cade nel 1453 in mano turca e gli interessi umanistici si rivolgono a storici bizantini, da Procopio a Zonara, a Niceta Coniate, a Niceforo Gregora. E il crescente pericolo turco postula la storia dei nuovi padroni, come ne dà esempio nei suoi scritti Nicola Sagundino. Altro caso emblematico è quello di Lorenzo de Monacis, notaio a Creta, che nel suo *Chronicon de rebus venetis* cita fonti bizantine e difende lo studio del greco in polemica con F. Barbaro. Perfino nel *de Caesaribus* è inserita la figura di Maometto e l'origine dei Turchi, con prestiti a Zonara, Niceta Coniate, Giovanni Cantacuzeno e Gemisto Pletone. Crispiniano giunge a sperare che l'imperatore d'Occidente diventi, grazie alle Crociate, imperatore d'Occidente e d'Oriente. In tale prospettiva universale alcuni contemporanei vedono l'estensione dell'impero transoceanico di Carlo V e di quello di suo fratello Ferdinando. L'umanista tedesco Beatus Rhenanus pubblica il *De Aedificis* di Procopio e brani della storia ecclesiastica di Niceforo Callisto Xantopulo. Conrad Clauser dà alle stampe il *De origine et rebus gestis Turcorum* di Calcondile. Fin-

ché, grazie al mecenatismo dei Fugger, appare *Byzantinae Historiae Corpus* del Wolf. Se nell'ambito tedesco il tradurre in latino la storia bizantina esclude un pubblico più vasto, a Venezia, traducendo in italiano, il numero dei lettori aumenta. In Francia, a una prima iniziativa sotto Francesco I, con la partecipazione dell'umanista Guillaume Budé, succede un movimento più ampio e duraturo, cui partecipano il Collegio di Clermont e i gesuiti Fronton le Duc, Petau, Labbe e Sirmond. Uno dei primi gesuiti a occuparsi di testi bizantini è Jakob Spanmüller, detto, alla latina, Pontanus, cui è tuttora intitolato il Collegio gesuita di Napoli. I gesuiti operano, non solo su testi storici bizantini, ma attingono a Bisanzio anche per il loro teatro, sia a scopo didattico che a scopo morale. Il teatro di ispirazione bizantina è nato prima dei gesuiti, ma vari gesuiti, come Knapski, Bidermann, Simons, Solimani compongono drammi di ispirazione bizantina. Concludendo, la tendenza ad approfondire la storia bizantina iniziata a Venezia e a Vienna e terminata in Francia sotto Luigi XIII e Luigi XIV, prepara un monumento imponente. Ma l'illuminismo lo trasforma in storia della decadenza di Bisanzio. Bisogna attendere il secolo XIX perché il mondo bizantino sia valutato senza pregiudizi.

Il secondo saggio, in francese, *Premières études en Occident sur l'origine et la puissance des Turcs*, apparso la prima volta in italiano in *Studi Veneziani* 1970, 465-552 e in francese in *Bulletin de l'Association Internationale d'Études Sud-Est Européennes* 1972, 49-94, si ricollega al saggio precedente. Se quello si occupava direttamente di testi bizantini e indirettamente di storia turca, qui avviene il contrario: l'oggetto diretto è la storia turca, mentre oggetto indiretto è la storia bizantina che continua sottostante. Delle quattro componenti del fenomeno studiato nel precedente saggio, politico-psicologica, umanistico-letteraria, storiografico-umanistica e religiosa, la prima, o del pericolo turco, è la più importante. Infatti, in poco più che un ventennio, i Turchi conseguono quattro strepitose vittorie: a Salonicco nel 1430, a Varna nel 1444, nel Kosovo il 1448 e a Costantinopoli nel 1453. A partire dal 1444 gli scritti di storia turca si succedono a ritmo serrato: il piccolo trattato di Francesco Filelfo, che attinge alle *Historiarum Decades* di Flavio Biondo, al *Dittamondo* di Fazio degli Uberti e allo *Speculum Historiale* di Vincent de Beauvais e a *Flos Historiarum terrae orientis* di Hethum. Dei Turchi scrivono Poggio Bracciolini nel 1455, Bessarione nel 1470, Gemisto Pletone nel 1516, Marco Musuro nel 1517 e Jano Lascaris nel 1516 e nel 1525. Pertusi sollecita qui l'approfondimento di tale tematica e richiama l'attenzione su frate Bartolomeo di Giano, *De crudelitate Turcarum in Christianos* e su Nicola Segundino, *Liber de familia Autumanorum id est Turcarum ad Aeneam Senarum Episcopum*. Il destinatario, allora vescovo di Siena, poi papa con il nome di Pio II, se ne serve per trattare dei Turchi nella sua *Cosmographia*. Per Babinger questo di Segundino sarebbe il primo tentativo europeo di storia dei Turchi. Secondo Pertusi, l'abbondante letteratura storica di cui cita nel saggio decine di autori e titoli, non raggiunge il livello degli scritti sui Turchi di Leunclavius alla fine del Cinquecento. Tuttavia anche questa letteratura a cavallo fra il XV e il XVI secolo confronta l'informazione diretta con autori del medioevo bizantino e latino. Partendo dal pericolo turco questo porta a un genuino interesse storico

fino ad ammirare questo singolare popolo turco. E a proposito del primo e del secondo saggio di Pertusi sarebbe stato opportuno un aggiornamento del curatore come fa sommessamente per il terzo saggio il sussidio bibliografico di Giovanna Zanlonghi. Due esempi. Pertusi tratta di *Memorie di un giannizzero,* opera quattrocentesca di Costantino Ostrovic, di origine serba, scritta in polacco. Pertusi ne conosce alcune edizioni e anche gli studi dello slavista italiano Danti che se ne è occupato più volte. Ora nel 1975 delle Memorie del Giannizzero appare a Graz la versione tedesca commentata: Konstantin Mihailovic, *Memoiren eines Janitscharen oder türkische Chronik.* Eingeleitet und übersetzt von Renate Lachmann, kommentiert von Claus-Peter Haase, R. Lachmann, Günter Prinzing, Styria Verlag, Graz 1975. Perché non chiedersi se il bizantinista avesse conosciuto questa versione, non certo all'epoca della stesura del saggio, ma vita durante? Nel 2001 Sellerio ha pubblicato una versione italiana a cura di A. Giambelluca Kossova, tr. di A. Danti e note di M. Clementi. Il secondo esempio riguarda uno scritto di Sagundino che Pertusi cita. Nel 1998 esce il saggio del compianto bizantinista Carmelo Capizzi, *L'Oratio ad Alphonsum Regem Aragonorum di Nicola Sagundino, riedito secondo un ms finora ignoto,* in OCP 64 (1998) 329-357. Pertusi era già morto da quasi un ventennio. Ma i suoi due saggi sul fiorire dell'interesse per Bisanzio e per i Turchi nell'edizione di Capizzi, basata su un manoscritto finora ignoto dell'*Oratio* di Sagundino, hanno un'ulteriore conferma dell'acribia pertusiana.

Il terzo saggio, *I drammi di soggetto bizantino e turco nel teatro europeo e veneziano dalla fine del sec. XVI all'inizio del sec. XVIII,* pronunciato in italiano all'università di Salonicco il 17 marzo 1967 e stampato in greco nella rivista Ελληνικα (1969) 341-369, è edito per la prima volta in italiano. A differenza del primo saggio. nel quale il teatro entra *per accidens,* con personaggi ed episodi storici di Bisanzio che diventano protagonisti o scenario di drammi o di tragedie, qui invece Pertusi si occupa esplicitamente dell'attività teatrale. E se nel primo saggio i Gesuiti entrano in quanto cultori di storia di Bisanzio e di teatro d'ispirazione bizantina, qui invece sono oggetto di studio in quanto usano il teatro a scopo educativo e nel teatro incontrano Bisanzio. Pertusi ritiene che l'inizio fosse essenzialmente tragico, influenzato dalla guerra di Cipro con le efferate uccisioni di Lorenzo Tiepolo e di Marcantonio Bragadin. Lo aveva già detto nel primo saggio (p. 61) e qui lo ripete (p. 175). Del resto, crudeltà per crudeltà, Pertusi ricorda che la veneziana Lucrezia Marinella aveva descritto in versi il sacco di Costantinopoli, operato dai Crociati nel 1204, intitolandolo *Bisanzio acquistato* (p. 172). Per fortuna alla tragedia si alterna il balletto. Pertusi menziona il gesuita Joseph de Jouvency, latinista e grecista, che compone sull'imperatore Eraclio "Le ballet des saisons" e sul re dei re Cosroe "Le Ballet de la guerre". Anche in isole dell'arcipelago greco il teatro gesuita si sviluppa dalla fine del Cinquecento al Settecento come si legge in W. Puchner, *Griechisches Schul- und Ordenstheater der Gegenreformation und der Orthodoxie in der Ägäis (1580-1730) Ein Forschungsbericht,* in OCP 59 (1993) 511-521. Spesso il teatro è a suon di musica. Molti compositori del Seicento veneziano: Albinoni, Gabrieli, Legrenzi, Pollaroli, Ziani vi contribuiscono in musica. Alcuni gesuiti drammaturghi

Ma un protagonista frequente del teatro gesuita è Belisario, il generale che sottomette a Giustiniano gran parte dell'Italia e dell'Africa Settentrionale. Alcuni gesuiti (Knapski, Bidermann e Simons) amano i drammi moraleggianti, attingendo a Bisanzio. Simons confessa che le sue opere teatrali si avvalgono delle opere storiche di Procopio, di Evagrio e di Zonara. Pertusi osserva che quel tipo di teatro è meno preoccupato della scenografia. Raramente il librettista dà suggerimenti scenografici. Ma il dramma ispirato a Bisanzio si presume aver luogo a Costantinopoli cosicché la scena per lo più è quella.

Pertusi conclude che quanto dicono di Bisanzio Voltaire e Montesquieu corrisponde alle approssimazioni teatrali piuttosto che allo studio dei testi storici. Questo finale concorda con quello del primo saggio dove si dice che i vari pezzi raccolti per costruire un monumento a Bisanzio sono piegati dall'Illuminismo a provare la decadenza di Bisanzio. Pertusi credeva nella grandezza di Bisanzio.

V. Poggi, S.I.

TRAPANI, Valeria, *Memoriale di salvezza. L'anamnesi eucaristica nelle anafore d'Oriente e d'Occidente* [Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 41], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. XIV + 316, € 28,50

Dopo aver pubblicato in estratto un capitolo della sua tesi dottorale (*L'anamnesi liturgica: memoro, katagghello, ehad. Analisi filologico-strutturale. Contributo alla teologia liturgica*, Romae 2004), difesa presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Valeria Trapani mette ora a disposizione degli studiosi l'intero suo accurato studio su un elemento anaforico di primissimo piano qual è appunto l'anamnesi eucaristica. L'importanza e la centralità del tema prescelto è opportunamente sottolineata dalla presentazione di Pietro Sorci (cf. pp. V-XI).

Il libro si apre con una corposa *Introduzione*, che delinea il percorso degli studi anaforici nel XX secolo. Il titolo è eloquente: "*Status quaestionis* degli studi sulle preghiere eucaristiche e metodi di studio dell'anamnesi eucaristica". Dopo mille anni di focalizzazione esclusiva sull'efficacia delle parole istituzionali, gli studiosi della seconda metà del secolo (in particolare J. P. Audet, L. Ligier e L. Bouyer) hanno riportato l'attenzione sull'insieme degli elementi orazionali in rapporto ai quali si struttura il racconto istituzionale. Nel fare ciò, essi hanno beneficiato della sensibilità nuova sorta nella prima metà del secolo ad opera degli esponenti della nascita della scienza liturgica (ad esempio O. Casel e L. Beauduin), di coloro che si erano interessati alle radici giudaiche dell'eucologia cristiana (ad esempio A. Baumstark e L. Finkelstein), nonché di quei pionieri dello studio analitico delle anafore che furono J. M. Hanssens e G. Dix. L'introduzione si sofferma poi sul "contributo italiano" rappresentato dagli studi di C. Giraudo e di E. Mazza, intesi a chiarire se sia più promettente prospettare la genesi e la struttura anaforica a partire dall'eucologia veterotestamentaria oppure esclusivamente da quel formulario proprio all'eucologia giudaica che è la *birkat hammazon*, e di conseguenza se si debba parlare di struttura bipartita o di struttura tripartita. Muovendosi con circospezione e appoggiandosi sugli stu-

struttura tripartita. Muovendosi con circospezione e appoggiandosi sugli studiosi intervenuti nel dibattito (ad esempio V. Raffa, P. F. Bradshaw, G. Cuming, T. J. Talley, B. Spinks, I. Oñatibia), Valeria Trapani propende per una integrazione delle due proposte. L'introduzione si chiude con una rassegna delle metodologie adottate per l'esame dell'anamnesi nel XX secolo e presenta lo studio in atto come un'analisi filologico-strutturale tesa ad approdare a una sintesi di tipo teologico-liturgico.

Il *Capitolo primo* ("L'anamnesi: elemento teologico e strutturale della preghiera eucaristica") illustra la posizione di rilievo che l'anamnesi occupa in rapporto a tutti gli altri elementi anaforici. Dopo aver ricordato che «all'interno della struttura anaforica gioca [...] un ruolo di spicco il racconto istituzionale, altrimenti detto *embolismo*» (p. 56), l'Autrice presenta l'anamnesi come «cuore teologico della preghiera eucaristica» (p. 57), intimamente connessa al racconto al punto da formare con esso un blocco: «embolismo e anamnesi riescono infatti a costituire un'unità letteraria dotata di identità propria, e a svolgere al contempo un ruolo strutturale nei confronti dell'anafora intera di cui sono perno e fulcro vitale» (p. 59). Alla domanda se, sotto il profilo della genesi e della struttura, si debba considerare l'anamnesi come subordinata al racconto o viceversa, la risposta non è netta, dato che si limita ad affermare che «tra racconto istituzionale e anamnesi esiste un rapporto di mutua relazione» (p. 64). Caratterizzato da interrelazione e reciprocità è pure il rapporto che collega anamnesi ed epiclesi, nel senso cioè che «l'anamnesi fonda l'epiclesi» e «l'epiclesi attualizza l'anamnesi» (p. 74). Sulla base della diversa articolazione che i nove elementi anaforici presentano nelle strutture tipiche e differenziate, rispettivamente dell'anafora bizantina e del canone romano, si comprende «come il blocco racconto istituzionale-anamnesi e l'epiclesi rappresentino nella prece due perni, come due centri dinamici intorno a cui gli elementi che formano il corpo orazionale si strutturano» (p. 77).

I capitoli successivi passano in rassegna un nutrito ventaglio di preghiere eucaristiche, considerate limitatamente alla porzione dell'anamnesi, con particolare attenzione ai verbi specifici (*memores*, *offerimus*, *gratias agimus*, e paralleli nelle varie lingue) e ai rispettivi complementi (per *memores*: la morte e risurrezione, con eventuali allargamenti ad altri momenti della vita del Signore; per *offerimus*: il pane e il calice). Il *Capitolo secondo* ("L'anamnesi nelle preghiere eucaristiche del III-V secolo") analizza l'anamnesi di cinque formulari anaforici: Tradizione Apostolica, Costituzioni Apostoliche, *Testamentum Domini*, Papiro di Barcellona e Serapione. Il *Capitolo terzo* ("L'anamnesi nelle preghiere eucaristiche della liturgia romana") esamina l'anamnesi di dodici anafore accomunate dalla redazione latina: il canone romano, le nuove preghiere eucaristiche II, III e IV, la preghiera eucaristica V "per diverse necessità", le due preghiere eucaristiche della riconciliazione, nonché — in un *excursus* comparativo — le due anafore ambrosiane e due anafore ispaniche, con allusione a una terza pure ispanica. Il *Capitolo quarto* ("L'anamnesi nelle preghiere eucaristiche orientali in lingua greca") considera l'anamnesi di quattro anafore: Basilio, Giovanni Crisostomo, Giacomo e Marco. Il *Capitolo quinto* ("L'anamnesi nelle preghiere eucaristiche

orientali in lingua siriaca") analizza l'anamnesi di nove anafore: Dodici Apostoli, Timoteo Alessandrino, Cirillo di Gerusalemme, Giacomo di Serugh, Giovanni Crisostomo (siriaca), Addai e Mari, Teodoro di Mopsuestia, Sisto, Santa Chiesa Romana.

Negli ultimi due capitoli si procede alla raccolta «dei dati di ordine prevalentemente linguistico emersi dall'analisi» (p. 217). Ci si chiede «se tutto ciò indica ed implica anche una differenza nell'ordine dei contenuti teologici dell'anamnesi, e soprattutto se queste differenziazioni di ordine linguistico-strutturale possano essere ricondotte ad un'unità tematica che sia sintesi della teologia della celebrazione eucaristica» (*ib.*). Il *Capitolo sesto* ("Equivalenza semantica o complementarietà?") riassume i risultati ottenuti circa i verbi del memoriale (e il rispettivo oggetto), i verbi dell'offerta, i verbi della supplica e i verbi del rendimento di grazie. Il *Capitolo settimo* ("Le molteplici sfaccettature teologiche dell'anamnesi") considera una serie di rapporti: tra *lex orandi* e *lex credendi*, tra anamnesi e mimesi, tra anamnesi e *kerygma*, tra anamnesi eucaristica e remissione dei peccati. Infine, una *Conclusione* di due pagine fa il punto sull'intera ricerca. In particolare si afferma che «un'elaborazione teologica dell'anamnesi, che voglia essere completa e articolata, ossia che intenda realmente contribuire all'elaborazione di una teologia liturgica sull'eucaristia, può emergere soltanto da una visione ad ampio raggio di più formulari» (p. 255). Su questo non possiamo fare altro che concordare.

Il libro termina con un'*Appendice*, che riproduce i "Formulari anamnetici delle anafore analizzate, in lingua originale con traduzione a fronte". Si tratta dunque di un totale di ben trenta formulari: latini, greci e siriaci. Seguono dodici preziose pagine di *Bibliografia* anaforica e l'*Indice degli Autori*.

A questo punto, il genere letterario della recensione impone di fare qualche rilievo critico. Ne farò tre: uno di ordine didattico-espositivo, e due di contenuto. Trovandomi nei panni del lettore, sono convinto che la lettura sarebbe stata agevolata qualora i brani anamnetici, invece di venir raggruppati nell'*Appendice*, avessero figurato nei rispettivi capitoli, cioè là dove sono effettivamente discussi; in tal caso si sarebbe pienamente giustificata l'indicazione puntualmente segnalata delle linee di testo. Il secondo rilievo che mi sembra di poter fare concerne l'esiguità della porzione anaforica considerata. Mentre apprezzo l'ampiezza numerica dei campioni studiati, sono convinto che le acute osservazioni filologiche e teologiche, che si accompagnano all'esame dei testi, avrebbero guadagnato parecchio se i singoli formulari fossero stati riprodotti sulla base di una unità letteraria più ampia, tale cioè da includere il blocco racconto-anamnesi e il gruppo rappresentato dalle due epiclesi. Nel modo di ritagliare un'unità letteraria che consenta al teologo di cogliere il respiro ampio di un formulario anaforico, Ambrogio ci è di esempio, quando alla domanda «Vis scire quam verbis caelestibus consecratur?» risponde riproducendo l'intera porzione centrale dell'anafora, quella cioè che — nel caso suo — va dall'epiclesi sulle oblate fino all'epiclesi sui comunicanti (cf. p. 3, nota 2). Prescindendo da questo criterio, si rischia inevitabilmente — anche se non è nell'intenzione — di considerare l'unità prescelta quasi fosse un'entità a sé stante, con non poco disagio quando si deve spiegare la

ricorrenza di forme imperative all'interno dell'anamnesi (cf. p. 222). Da ultimo, vorrei ricordare che non tutti i formulari hanno lo stesso peso. Mentre il raffronto tra anafore antiche consente all'osservatore di trarre conclusioni valide ai fini di un'indagine letterario-teologica, trovo anomalo il raffronto, ai fini della medesima indagine, di anafore antiche con formulari anaforici che sono soltanto di ieri. Mi riferisco in particolare alla preghiera eucaristica V e alle due preghiere eucaristiche della riconciliazione (cf. i prospetti delle pp. 128, 228 e 230). Il tenore delle rispettive anamnesi, anche se può essere rilevato, non ha ancora nulla da insegnarci, perché queste preghiere non reggono il confronto né con le anafore della tradizione e neppure con le nuove preghiere eucaristiche II, III e IV. Prima che possano essere considerate come espressione della *lex orandi*, passerà ancora molta acqua sotto i ponti, se mai resisteranno al vaglio della storia.

A parte questi rilievi, non resta che congratularsi con Valeria Trapani, per il coraggio che ha mostrato nell'intraprendere e portare a termine un lavoro così impegnativo, tanto sotto il profilo del numero di formulari esaminati quanto delle competenze linguistiche che l'esame di testi provenienti da aree così diverse richiedeva. La giovane ricercatrice ha tutte le carte in regola per proseguire nel lavoro intrapreso, al fine di far emergere dalla fede eucaristica pregata (*lex orandi*) il contenuto della fede eucaristica creduta (*lex credendi*), destinate congiuntamente ad aprirsi nella terza dimensione del circolo ermeneutico, cioè nella fede eucaristica vissuta (*lex agendi*).

C. Giraudo, S.I.

INDICATIONES

АРТИМОВИЧ, Николай В. (составитель), *В память вечную... Материалы Минского научно-богословского семинара, посвященного памяти Высокопреосвященнейшего Никодима (Ротова), митрополита Ленинградского и Новгородского († 1978)*, Минск 2006, с. 118, s.i.p.

Given the man and the times, it comes as no surprise that the 25th anniversary of a man who died eleven years short of the great change in Russia roused more than a passing interest in Russia. Indeed, this collection of witnesses regarding Metropolitan Nikodim Rotov (d. 1978) of Leningrad and Novgorod in a Symposium held in Minsk in his honour in 2003 grapples with some of the issues he could not have possibly resolved but which even post-Communist Russia cannot afford to ignore (p. 4). Metropolitan Filaret of Minsk and All Belorussia strikes the keynote when he describes Nikodim as a man of the Church (p. 6), a judgment which re-echoes through the various personal, public and academic appraisal of the man (e.g., on p. 23). Next comes Igor Andrianov, Minsk, who sketches the various stages of Nikodim's career, reaching its climax when he became leader of the Leningrad Metropolitan Church for eleven years (1967-

1978) (p. 12). His choice of becoming a priest meant a break with his father, whom he visited only after becoming a metropolitan (p. 12). To hinder the shutting down of the Leningrad Ecclesiastical Academy Nikodim invited foreign students from Africa, such as Ethiopia, foreign delegations and even foreigner lecturers, including Michail Arranz, S.I. (p. 15; see p. 50). N. took a great interest in the academic life of the students, textbooks and so forth. He had best be qualified as at once loyal and dissident (p. 18). Had he been a pure dissident, all would have been lost. His death, too, acquires a special significance (p. 21). As a realist Nikodim reached the conclusion that it would be foolish to ignore Catholics (p. 23).

Kirill, Metropolitan of Smolensk and Kalingrad Oblast', was particularly qualified to talk about Nikodim inasmuch as he had served as his long-time secretary (p. 24). Nikodim helped his Church survive the particularly pernicious persecutions in Khruschev's times (p. 24). With his nomination as a metropolitan the fear that schools would close was allayed (p. 25). By creating a foreign students exchange programme Nikodim frustrated these plans by securing the approval of the Soviet authorities (p. 26). Likewise, by inviting foreign delegations Nikodim succeeded in hindering the closing of the Pocevskoj Lavra (p. 27). Nikodim revived monasticism on Athos as well as yearly pilgrimages to the Holy Land and to Mount Athos (p. 27). His liturgy used to gather huge crowds (p. 27).

In his comment, Adriano Roccucci attempts an appraisal of Nikodim in the context of the history of 20th century Christianity. As representative of external Church affairs, Nikodim exploited to the hilt the post-World War II Stalinist idea of exercising an international influence through the Church (p. 30). Russians at first reacted to Vatican II with some apprehension, since some feared that the ecumenical patriarchate would use its position as sole representative of the Orthodox to damage Moscow. Nikodim sought to break the isolation (p. 31). Prayer, for Nikodim, was the oxygen of eternity, according to Mitropolitan Philaret (p. 33). "I can do everything quicker save prayer", is one of Nikodim's sayings (p. 33). There was much talk of liturgical reform in the period prior to the Synod of 1917-1918 (p. 34). In Soviet times, liturgy was central not only because it was about the only thing allowed, but also because it captures the essence of the Church (p. 34). And besides, it speaks of the man if Athenagoras, so wary of Russian Orthodox visitors, could say of him: I rejoice when Nikodim comes (p. 37).

Nikodim lived his short life in the conviction that life is short. Yet in spite of his heavy schedule he celebrated the liturgy every day, wherever he might be, Archimandrite Januarij tells us in his "Time is Short" (p. 42). Archimandrite Avgustin Nikitin relates a string of anecdotes about Nikodim when the writer was a sub-deacon (pp. 52-76). Albert Rauch's recollections give some interesting evaluations of Nikodim through the A.'s meetings with him and his students. According to Nikodim, the main culprit of the Great Schism was the *superbia graecorum* (p. 83); he even sketched steps needed to retrieve unity (p. 85). In "Light under the Bushel" (pp. 89-95) the question is raised whether Nikodim was a man of the regime or a man of the Church (p. 90), as well as the further ques-

tion whether he was a Catholic in disguise (p. 92). Pretty much in V. Solov'ev's lines, Nikodim considered himself to belong to the universal Church (p. 93). R. F. Slesinskij adds a personal touch to all these official reminiscences. He recounts what effect the visit of Nikodim (1967) in his home-town in Worcester ultimately had on him, his work and his vocation (pp. 96f). Later on, during his student days in the Russicum he served him the liturgy twice (p. 100).

Vincenzo Poggi, S.I., takes up John Paul I's words, "Never did I hear such wonderful words about the Church", to trace Nikodim's career: his early conversion, his decision to become a monk, his ordination, the way he dissuaded Soviet authorities from shutting down the Leningrad Spiritual Academy by suggesting inviting Orthodox studies from Kenya, and so forth. Interesting, in the interview (p. 106). Nikodim criticized Athenagoras's lone decision to remove the anathema between Rome and Constantinople on December 7, 1965 and left the churches with a *fait accompli* (p. 107). Poggi next speaks of the dossier Professor Shishkin gave him from Dimitri Ivanov (d. 2003), which contained two interviews he had made with Nikodim, the first of which hitherto unpublished. During his stay in Jerusalem (1956-1959) his efforts were dedicated, in part, towards obtaining an academic degree, so that he wrote on the history of the Russian Mission in Jerusalem (p. 109). Through his visits in the Russicum Nikodim became friends with Pedro Arrupe, Superior General of the Jesuits (p. 111).

Aleksandr Sorokin looks at Nikodim in the eyes of the new generation (pp. 113-117) situating him in an area of martyrs and confessors (p. 113). Sorokin himself was eleven when Nikodim died (p. 114). All priests had to come to terms with Soviet authorities, but Nikodim did this out of love of the Church (p. 115). The same holds true for his intense contacts with non-Orthodox (pp. 115f). He was called a "man of the Church", and for the author he was really such (p. 116). In view of the secularisation Russia is going through somewhat later than Europe Nikodim is more than ever before an important symbol (pp. 116f).

We may end by the quote from H. U. v. Balthasar: "Time is music; the place where it will echo is the future" (p. 95). That future has already begun and enough has been heard to enable us to have some estimate of Nikodim's stature.

E. G. Farrugia, S.I.

BAUM, Wilhelm, *The Christian Minorities in Turkey*, Kitab Verlag, Klagenfurt - Wien 2005, pp. 208, € 25,00.

Il Baum ci presenta una storia delle minoranze cristiane nell'impero ottomano e in Turchia. La ragione formale che sottende il discorso è espressa in maniera esplicita nella prefazione, come questione politica: se crediamo alle radici cristiane dell'Europa, possiamo aprire la porta dell'Europa alla Turchia dopo quanto ha fatto ai cristiani? È difficile condensare in appena duecento pagine uno *status quaestionis* storico che vada dalla staordinaria espansione islamica iniziata negli anni trenta del secolo VII fino ai giorni nostri. Si applica la *dimma* ai vinti appartenenti all'Ebraismo e al Cristianesimo con la facoltà di praticare la

propria religione e il proprio diritto canonico. Segue l'arrivo dei Selgiuchidi e il sopravvenire degli Ottomani che conquistano Costantinopoli e riconoscono due *millet* o comunità religiose. Il *millet* dei Greci e quello degli Armeni corrispondenti alle due grandi divisioni di calcedonesi e non calcedonesi che accettano o rifiutano la cristologia del concilio del 451. Ma nel secolo XIX i *millet* sono quattordici, avendo molte Chiese chiesto e pagato profumatamente il firmano o riconoscimento sultaniale. Un breve capitolo interlocutorio cita nomi e scritti di viaggiatori occidentali che percorrono l'impero ottomano nei secoli XVII e XVIII. Quindi si arriva alle *riforme* o *tanzīmāt* che incominciano nel 1839 con il famoso *tanzīmāt fermanı* che afferma uguali davanti al sultano tutti i suoi sudditi. Ma questo effato, che echeggia l'*égalité* della Rivoluzione francese, appare a musulmani totalmente contrario al Corano che proclama l'eccellenza della *umma* o comunità musulmana. ("Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata fra gli uomini". Sura III o dei figli di Imran v. 110). Su questo punto si veda ad esempio R. H. Davison, "Turkish Attitude concerning the Christian-Muslim Equality in the 19th Century" in *American Historical Review* (1959) 844-864. Solo dopo l'inizio di riforme ispirate a un contesto extracoranico incominciano i massacri in terra ottomana a Beirut e a Damasco nel 1860, con 20.000 vittime. E le avvisaglie si verificano già nel 1845 quando la rivalità tra Francia e Inghilterra si ripercuote nello scontro fra Maroniti, protetti dalla Francia, e Drusi, protetti dall'Inghilterra. Ma la vera protezione, secondo i Musulmani, non è della Francia, dell'Inghilterra o della Russia zarista. La vera protezione è soltanto del sultano, unica autorità dello stesso impero. L'A. è molto efficace nel riferire il criminale e inumano trattamento degli Armeni. Neppure i giovani turchi sono disposti a rinunciare alla superiorità dell'islam (p. 46). Il gran visir afferma non potersi risolvere il problema armeno senza annientare gli Armeni (p. 51). I giovani turchi dichiarano doversi sopprimere gli Armeni che per secoli hanno ostacolato il cammino turco (p. 71). Il telegramma di Talaat è una pietra tombale: nega agli Armeni il diritto di vivere (p. 72). Il turco cipriota Salahi R. Sonyel (*Minorities and Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara 1993) fa sedere tra gli imputati le potenze cristiane dell'Occidente. Anche Baum del resto le accusa di colpevolezza. Dopo l'inizio dei massacri degli anni 1894-1896, il patriarca armeno domanda che la pace sia garantita da truppe europeee. Ma l'ambasciatore di Germania, depositario dell'appalto per la ferrovia di Bagdad, nega la necessità di tale garanzia (p. 62). Le potenze centrali alleate dei Turchi, ad eccezione di Johannes Lepsius, tacciono i massacri avvenuti durante la prima guerra mondiale. La conquista russa di Trebisonda nell'aprile 1916 provoca la deportazione turca dei Greci del Ponto (p. 130). L'Inghilterra lascia mano libera ai Turchi sugli Armeni in cambio del petrolio di Palestina (p. 140). L'armistizio con i Turchi alla fine della prima guerra mondiale consegna Mossul e Alessandretta agli Inglesi che non si preoccupano della sorte dei cristiani (p. 152). Nessuna potenza è disposta ad assumersi il mandato di territori armeni (p. 153). Ma non basta accusare l'Occidente di omissioni nei confronti nell'Oriente cristiano, per decidere se aprire le porte dell'Europa ai Turchi. Anche l'Occidente deve fare un esame di coscienza e guardarsi dallo scagliare la prima

pietra, se non è senza peccato. Questo elemento essenziale di continua provocazione attraverso guerre, questione di Oriente, *Drang nach Osten*, colonialismo, presunzione di superiorità, trattati che spostano popolazioni intere senza alcuna consultazione degli interessati, proselitismo eccessivo da parte dell'Occidente cristiano, manca nel libro. Bisogna processare l'Occidente anche per quello che ha fatto e non doveva fare, come pure per quello che sta facendo oggi.

Grazie comunque per questo libro stimolante.

V. Poggi, S.I.

BEHR, John, *The Mystery of Christ: Life in Death*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2006, pp. 186, $16.95.

The present work proposes what the holds out to be, an indispensable method in theology. Both evangelical and patristic in inspiration, this methodology takes its tack from the first disciples and how *they* pursued their reflection on the mystery of Jesus Christ, thus giving rise to Christian *theology* as a distinct intellectual and spiritual discipline. Eschewing the historicist methodology of modern times, the author pursues (see pp. 19, 180) a "postmodern reappropriation" of the "premodern perspective" of the first disciples. The basic thesis of this study is that the way to read the scriptures is not as a narrative of the past (i.e., with a historical methodology), but as a critical reflection on the mystery of Christ viewed "in the shadow of the Cross" (see esp. ch. 1, pp. 21-44, p. 177).

The subtitle of the book here is truly indicative. As the author perceptively notes, even underscores, it is only after a *confession* of faith (p. 16) in the crucified and exalted Lord can there be the beginnings of any real theology. "Neutrality" here as an operative word is hardly admissible. Furthermore, the subject of exegetical method is less the scriptures themselves than Christ as a Divine Person shrouded in mystery as proclaimed by the scriptures (see p. 17). Indeed, the author deftly adds (p. 50) that the very expression "the word of God" did not at first refer to scripture as we are wont to use the term today, but precisely to Christ himself. On this score, Behr offers valuable commentary on the notion of the "canonicity" of Sacred Scripture. As "meaning" is to be found in the person of Chris, who is the truth, he rightfully remarks (p. 51) that the primal debates in the Church centered on the person and work of the Lord and then only subsequently on the "canon" per se of scripture. Relying chiefly on the work of St. Irenaeus of Lyons, Behr frames the vexed question of "canonicity" in terms of the coherence of the four key elements of scripture, the rule (canon) of truth, apostolic tradition, and apostolic succession as together they proclaim the "crucified and exalted Christ" (see p. 52). Significantly, noncanonical works — Behr points (p. 63) to the Gospel of Thomas and the Valentinian Gospel of Truth — are devoid of a proclamation of the crucified Christ. It is thus in this way that we can affirm that the hermeneutical key for unlocking the mysteries of the whole of scripture is the crucified and exalted Christ (see p. 55).

In similar fashion, another important interpretive principle comes to the fore. The primary locus for an encounter with the crucified and risen Lord is, as Behr notes (p. 76, see also p. 27), is the Eucharistic celebration. An Emmaus experience (see, e.g., p. 176) is thereby seen to be integral to any proper theological reflection. It is no less an ecclesial event at the same time, revealing itself in a Marian moment as equally integral to theological reflection. "The gospel of the crucified and exalted Lord," Behr writes (p. 115), "was proclaimed in terms of a birth, both that of Christ and of Christians." The Virgin Mary, who in her own person is the most apt symbol of the Church, gives birth to the Incarnate Word. It is thus she who first receives the proclamation of the gospel (see pp. 131-32) itself a proclamation of life linked to eventual crucifixion and death. It is for this reason that the reflection of the Fathers of the Church has always, Behr notes (p. 134), grasped an intimate connection between the tomb of Christ and the womb of Mary.

There is much for the individual Christian to ponder and appropriate from this discussion by merely hearing and receiving the Word. But by doing neither the one nor the other, Behr seems to intimate (see pp. 121-22), can only render one a stillborn child of the Virgin Mother, i.e., a miscarried child of the Church. In this book, the author truly does provide the reader with a paradigm for an engagement with the scriptures. He fashions his work as "postmodern." Unfortunately, this is clearly an ambivalent tag. The study is so insofar as it is a conscious overcoming of modern, historical method, but it is decidedly not so in the line of many a postmodernist who would render any approach to truth as merely perspectival and ultimately only devoid of truth. In his own words, the author is promoting (see his postscript, pp. 173-81) a "premodern faith for a postmodern era."

R. Slesinski

BRECK, John and Lyn, *Stages on Life's Way: Orthodox Thinking on Bioethics*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2005, pp. 249, $ 16.95.

The present work is the latest contribution of the author in the field of bioethics. The collection, however, does not present any significant advances in his thinking as first expounded in *The Sacred Gift of Life* (2000) (see OCP 70 [2004] 563-64), but rather is a more popular presentation of his views on the gamut of bioethical issues that come into play as the human continuum goes through its various stages, from conception to death. Throughout the work, Breck offers an impassioned witness for a culture a life, specifically touching upon some of the "headline-grabbing" topics of the day that more often than not pit Orthodox thinking on bioethical subjects against that of secular luminaries.

The sacred character of all personal existence at whatever its stage or condition is consistently defended by Breck. His Orthodox pro-life stance is in basic sync with the Catholic position on the same. At one point, however, in his dis-

cussion (p. 61) of the essential unitive and procreative aspects of marriage, he resorts to an irksome caricature in affirming that Catholic theology has primarily accented the procreative dimension whereas Protestants are inclined to stress the unitive one. At the same time, he does perceptively describe marriage as an act of participation "in a self-giving love of transcendent origin" (*ibid.*) that brings out the soteriological end of marriage, eternal life in communion with the Holy Trinity. On the hot topic of same-sex marriage, Breck does not prevaricate, decrying that for too many today it is no longer an "oxymoron" (pp. 53, 60).

On the other hand, he does, indeed, seem to temporize at times in trying to set forth his own views. For instance, in his treatment of the morality of embryonic stem cell research on the whole he seems against it as a violation of the foundational moral principle that one may not sacrifice one life in view of saving another. In addition, he seems to hold to the thesis of immediate animation whereby human life begins from the moment of conception. But then we can only be puzzled by such passages as "the dangers and limitations of ESCs [embryo stem cells] and fetal tissue need to be acknowledged. In themselves though, they do not warrant a moratorium on research and experimentation. If a moratorium is indeed called for, it is on other grounds, namely, the moral status of the embryos and fetuses used and destroyed for these purposes" (p. 100) or this one, "a theory of delayed animation, however, leaves room for a legitimate distinction to be made between therapeutic and reproductive cloning" (p. 101) (see also pp. 103, 106, 108, 109, 114, 115 for similar remarks). Yet his final note seems totally against the various theories of delayed animation, as he avers: "we must continue to insist, on the basis of sound scientific evidence, that individuated human life begins during the very first stages of mitosis" (p. 116).

A similar temporization is found in his treatment of palliative sedation and the hospice care of terminally ill patients, which on the whole is praiseworthy. He clearly draws the necessary distinctions between their outright "killing" and just "letting them die." But when it comes to the issue of the "permanent vegetative state" (PVS), it seems hard to pin Breck down. Do we continue to provide basic nutrition and hydration or not? Is the life-support technology generally necessary for this an ordinary or extraordinary means? He seems to argue both ways (see, esp., pp. 234-38).

Fr. John Breck is the author of the bulk of this collection. His wife Lyn, however, is responsible for chapter five dealing with "addictions and family systems." Her contribution is well-balanced and pastorally solicitous. Indeed, the strength of the book as a whole is seen in its pastoral orientation. Even with the cited misgivings over some of the casting of the moral arguments, the work makes for profitable reading.

R. Slesinski

CALATAYUD GASCÓ, Rafael, *Beso humano y ósculo cristiano. Dimensiones histórico-teológicas del beso litúrgico*, Edicep, Valencia 2003, pp. 1330, s.i.p.

Quest'opera veramente voluminosa (1330 pagine!) ci presenta una serie di studi su uno dei gesti umani più importanti, più usati e, di conseguenza, forse più banalizzati cioè il bacio. Malgrado la vastità apparente dell'opera, ci troviamo di fronte ad un buon lavoro di analisi delle fonti e di sintesi degli aspetti più importanti che esse mettono in luce.

L'opera si divide in due grandi parti con diverse sezioni e capitoli. La prima parte studia il bacio nell'antichità fino alle diverse liturgie orientali; la seconda parte lo studia nella liturgia romana a partire dal VI secolo. Le radici bibliche del bacio liturgico l'autore le analizza concentrando la sua riflessione particolarmente sul Cantico dei Cantici, presentando soprattutto l'esegesi patristica di questo testo biblico, nelle tradizioni alessandrina, antiochena nonché latina e monastica medievale. Troviamo in questa prima parte un capitolo pure dedicato ai Vangeli e agli apocrifi del Nuovo Testamento. Una lunga trattazione l'autore la dedica all'epoca patristica; ripercorre in maniera quasi esaustiva tutti i testi e gli autori sia pre- sia post-niceni. Nel capitolo VIII l'autore si sofferma anche sullo studio del bacio nelle liturgie orientali ed occidentali non romane. Per ognuna delle liturgie, divise secondo la famiglia di origine, C.G. fornisce la traduzione del testo liturgico, con un breve commento che la precede o la segue. Interessante la sezione dedicata ai commentatori della Liturgia Siro Orientale, specialmente all'opera di Narrai di Edessa. Altre due sezioni vengono dedicate alla tradizione Siro Occidentale e alla tradizione Bizantina. Si tratta, in questo capitolo, di un buon lavoro di sintesi sia dei testi liturgici che dei diversi commentatori.

La seconda parte del volume copre lo studio del bacio nella tradizione liturgica romana a partire dal VI secolo. Soffermandosi soltanto sul bacio/abbraccio di pace nella liturgia, l'autore mostra la dimensione sociologica del bacio come gesto di comunione, di pace, di riconciliazione. Egli analizza poi il ruolo ed il luogo del bacio di pace nella celebrazione eucaristica e nei diversi sacramenti; come ha fatto anche per le liturgie orientali, anche in questo caso l'autore riporta abbondanti testi liturgici che brevemente commenta. Uno studio storico poi sulla decadenza ed il disuso del bacio liturgico viene fatto a partire dai testi medievali della liturgia. Quasi a mo' di *excursus* l'autore studia la dimensione di affetto e riverenza verso la Madre di Dio; sarebbe stato meglio collocare questo capitolo, che forse rompe un po' il ritmo del lavoro, in appendice. L'ultima parte del lavoro è dedicata al bacio di diversi oggetti e suppellettili sacri: altare, reliquie, evangeliario, croce. Il volume si conclude con una abbondante bibliografia e diversi indici.

Si tratta senz'altro di un'opera importante perché riesce a raccogliere tantissime testimonianze sul bacio e specialmente sul bacio di pace liturgico, e a farne una presentazione che mette chiaramente in evidenza l'importanza simbolica, spirituale e sociologica di questo gesto umano così radicato nella cultura dei diversi popoli.

M. Nin, O.S.B.

CHIALÀ, Sabino, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2005, pp. 272, € 16,00.

Abraham of Kashkar, the remains of whose monastery on Mount Izla in south east Turkey can still be seen, was the revitaliser of monastic life within the Persian Empire in the mid sixth century. Thanks to his work, the following two centuries witnessed a remarkable blossoming of monastic literature in the Church of the East, producing writings of great profundity by Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian) and many others lesser known men. Despite his significance for Eastern Christian monastic history, this is in fact the first study in book form to be devoted to Abraham and to 'the Great Monastery' which he founded.

Sabino Chialà's attractive book is divided into two parts. In the first half there are four chapters: on Mount Izla (possibly already mentioned in Ezekiel 27:19) prior to the time of Abraham; what is known of Abraham himself (there is a short Life, probably an abbreviation of a longer one, no longer extant); his monastery and the reforms he introduced (a copy of his Rules survives); and the subsequent history of the monastery in the second half of the sixth century and first few decades of the seventh (further 'Rules', of his successor Dadisho', and of Babai the Great [died 628] are also preserved). Employing all the disparate sources available Chialà skilfully provides the nearest that can be achieved towards a coherent narrative history.

The second half of the book usefully gives good translations of the three sets of Rules, and of all the other relevant texts on Abraham and his community, excerpted from later sources, namely the short Life of Abraham, a chapter from the Life of Bar 'Edta, extracts from the ninth-century monastic histories by Thomas of Marga and Isho'dnah, and the Chronicle of Seert.

It is most welcome to have this well-documented presentation of Abraham of Kashkar who, as Sabino Chialà points out in his Premessa, was a younger contemporary of a much better known monastic reformer in the West – St Benedict.

S. Brock

EDELBY, Néophytos (1920-1995), *Souvenirs du Concile Vatican II (11 octobre 1962 – 8 décembre 1965).* Texte établi et traduction des notes de l'italien par Nagi Edelby. Notes de l'édition italienne par Riccardo Cannelli [Centre Grec Melkite Catholique de recherche, 2], Patriarcat Grec Melkite Catholique Raboueh – Liban 2003, pp. 398, s.i.p.

Non è la prima volta che vien dato alle stampe questo diario del Concilio Vaticano II, scritto a caldo, ogni sera, prima di coricarsi, dal vescovo melkita cattolico Néophytos Edelby. In Italia fu salutato con entusiasmo da Andrea Riccardi nella Prefazione all'edizione della San Paolo. Riccardo Cannelli lo ha tradotto e commentato in italiano, riportando brani di interventi del patriarca Massimo IV da *L'Église grecque au Concile* (Beyrouth 1967). Questa nuova edi-

zione ha il vantaggio di riprendere l'esatto testo francese che Edelby ha scritto di suo pugno. Non è più una traduzione, per fedele che sia. È l'originale. Edelby sa scrivere. Incomincia dalla partenza da Beyrouth il 7 ottpbre 1962. L'aereo lascia Beyrouth con mezz'ora di ritardo. Arriva a Roma ed ecco un'altra sorpresa. Ad attenderlo all'aereoporto non c'è il cardinale Segretario della Congregazione Orientale. C'è soltanto un semplice minutante. Preso atto di questa mancanza di delicatezza nei confronti del Patriarca, che ha con sé 17 vescovi e tre padri generali di ordini religiosi, Massimo IV si chiede se quell'omissione sia dovuta al non invio di felicitazioni per la nomina del card. Testa a segretario della Congregazione. Il Patriarca non s'è congratulato perché il Cardinale non gli ha comunicato, come avrebbe dovuto fare, la sua nomina. Solite punture di spillo che sollecitano interrogativi, per sapere cosa covi sotto la cenere. Il patriarca Massimo IV, che è uomo di fuoco, si propone addirittura di non partecipare al Concilio. Per fortuna l'accoglienza in un piano della Clinica Salvator Mundi, le visite di prelati di ogni continente che colgono in lui la voce dell'Oriente, come gli dirà il patriarca ecumenico Atenagora, dissipano quei malumori. Anzi i melchiti contribuiscono a preparare le commissioni responsabili degli ordini del giorno. Bisogna inserirvi un numero adeguato di prelati che conoscano l'Oriente e ne difendano i diritti. Alla tavola del Patriarca e dei suoi vescovi c'è addirittura un intero cinghiale donato dal presidente della Repubblica alle Piccole Sorelle di de Foucault, che si sono affrettate a portarglielo. Massimo IV non è all'opposizione. Si reca anzi a fare una breve visita al Segretario della Congregazione Orientale e si compiace del tratto discreto e rispettoso di Mons. Scapinelli. Altro punto a favore: in una delle prossime sedute conciliari, una dichiarazione in latino di Mgr. Pericle Felici, segretario del Concilio, è immediatamente tradotta in varie lingue, compresa l'arabo. Il 23 ottobre 1962 Massimo IV fa un discorso memorabile. "Il latino è una lingua morta, ma la Chiesa è viva!". Decine di prelati lo attendono all'uscita per stringergli la mano. Qualche tempo dopo alcuni vescovi gli dicono: "Ogni volta che si vuol fare una riforma importante, si ricorre all'esempio dell'Oriente" (p. 109). Il 14 novembre 1962 le attrezzature elettroniche del Concilio danno in pochi minuti il risultato di una votazione rilevante sullo schema *De sacra liturgia*. Dei 2215 votanti, 2162 hanno espresso il loro *placet* perché lo schema proposto resti come base di ulteriori sviluppi. I *non placet* sono soltanto 46 e gli astenuti 7 (p. 119). Un notevole intervento del Patriarca melchita: "La Chiesa di Oriente non deve storicamente alla sede romana né la sua origine, né i suoi riti, né la sua struttura e niente di quanto la costituisce concretamente. In breve, nessuno l'ha generata nella fede al di fuori degli Apostoli. Se si vuole ottenere ascolto dalla Chiesa Ortodossa bisogna parlarle prima di tutto della dottrina cattolica della collegialità pastorale della Chiesa. In seguito le si parlerà del Papato che apparirà allora come base centrale di questa collegialità" (p. 141). Nella seconda sessione del Concilio Edelby nota una particolare intesa tra i patriarchi cattolici orientali. Si arriva a questioni di fondo: la collegialità episcopale con il Papa; la restaurazione del diaconato permanente a seconda delle necessità locali. Più volte Edelby cita P. Juan Mateos, liturgista del Pontificio Istituto Orientale. Il 31 ottobre 1963, ricevendolo, gli confida con rammarico

che non potrà continuare con lui il lavoro sui Vespri bizantini. Quando si propone lo schema sull'ecumenismo, Massimo IV interviene felicemente. "Vogliamo esprimere la gioia nostra e, ne siamo certi, dei nostri fratelli ortodossi, vedendo finalmente in questo schema proprio l'inizio, timido ma franco e ufficiale di una vera teologia della Chiesa che non ha mai cessato di essere quella della tradizione orientale" (p. 238). Nella terza sessione conciliare si prende in esame lo schema delle Chiese Orientali. Siete bravi voi melchiti, dice un vescovo italiano a Mgr. Edelby. Non solo siete intelligenti ma anche abili a tirarvi d'impaccio! Anche a quel proposito Edelby cita un altro professore del Pontificio Istituto Orientale, il P. Wilhelm de Vries S.I. "eminente orientalista e amico dell'Oriente" (p. 300). Durante la quarta sessione, di un altro gesuita, il generale della Compagnia, Pedro Arrupe, Edelby scrive: "Oggi 17 settembre 1965, Sua Beatitudine ha ricevuto la visita del nuovo Generale della Compagnia di Gesù, P. Arrupe, che ha fatto grande impressione! (p. 328). Anche il giudizio su altri personaggi è segno di profonda penetrazione dell'animo umano." Quando si riprende il dibattito sul rapporto tra Chiesa e mondo contemporaneo, gli attacchi vengono come al solito dai cardinali Ruffini e Siri. Uno si chiede quali testi potrebbero piacere a questi due leaders dell'ala ultraconservatrice che di nuovo si organizza all'insegna dei tre vescovi integristi, il brasiliano Sigaud, il francese Lefebvre e l'italiano Carli. Tutti e tre credono davvero che il Concilio esponga la Chiesa a grandi pericoli (p. 331). Edelby nota un altro importante intervento di Massimo IV. "Sappiamo tutti per esperienza che molti cosiddetti atei non sono in realtà contro la Chiesa... Sono spesso scandalizzati da un cristianesimo mediocre ed egoista, compromesso nel denaro e nelle false ricchezze, pronto a difendere anche con le armi, non dico la fede, che non può mai difendersi con la violenza, ma i suoi interessi e la sua sicurezza a breve termine" (nota a p. 334). Non mancano, come al solito nel diario del concilio, le pagine extra che alludono all'avvicendarsi di nuovi funzionari nella Congregazione Orientale, (pp. 344 e 349), alla visita parigina del Patriarca ricevuto da de Gaulle dal 20 al 25 ottobre 1965 (pp. 353-357). In uno dei suoi ultimi interventi il Patriarca, il 25 novembre 1965, sostiene la necessità di mantenere un duplice codice di diritto ecclesiastico, uno per la Chiesa Latina e uno per le Chiese di Oriente (p. 371). Il 10 dicembre 1965, Edelby chiude il suo diario del Concilio Vaticano II, con le parole: "Gloria a Dio, sempre!". Personalmente lo considero un tributo sincero all'Oriente Cristiano, qui rappresentato dalla Chiesa cattolica orientale melchita, di cui Edelby, allora arcivescovo titolare di Edessa e Vicario patriarcale, è intelligente e fedele rappresentante. Congratulazioni a chi ha pensato per primo a tramandare ai posteri questo diario e al nipote dell'Autore, il diacono Nagi Edelby, che ne ha curato questa edizione francese.

V. Poggi, S.I.

FABRIZIO, Daniela, *Identità nazionali e identità religiose.* Diplomazia internazionale, istituzioni ecclesiastiche e comunità cristiane di Terra Santa tra Otto e Novecento. Prefazione di Francesco Margiotta Broglio, [Religione e società.

Storia della Chiesa e dei movimenti cattolici, 48], Edizioni Studium, Roma 2004, pp. I-X + 326, € 26,00.

Come osserva il prof. Francesco Margiotta Broglio nella Prefazione, l'Autrice sa muoversi in territori e contesti difficili. Sa circoscrivere saggiamente il tempo, lo spazio e l'angolo visuale e non è alle prime armi. Ha già edito infatti *La questione dei Luoghi Santi e l'assetto della Palestina* (2000); *Ferdinando Diotallevi: Diari di Terra Santa* (2002); *La battaglia delle scuole in Palestina* (2003). Anche qui si occupa della storia della Palestina, cui dedica tre capitoli densi e articolati. Il primo affronta il compromesso anglo-luterano, che stabilisce Samuel Gobat, vescovo protestante, a Gerusalemme. Pure in Palestina si verificano tensioni interne etnocentriche tra Salesiani italiani e Salesiani nativi. La Custodia si domanda se imitare i Domenicani e i Gesuiti, i primi, che hanno aperto la Scuola biblica di Gerusalemme nel 1890, e i secondi, cui Pio X ha affidato nel 1909 il Pontificio Istituto Biblico di Roma. I Francescani sognano già nel 1901 un loro Studio Biblico a Gerusalemme, ma solo dopo la guerra mondiale riescono ad aprirlo, quando anche i Gesuiti hanno a Gerusalemme una succursale del Biblico di Roma. Il secondo capitolo riprende la questione dell'attività protestante che provoca le preoccupazioni del Papa. Pio IX decide il ripristino del patriarcato latino di Gerusalemme, designando a tale incarico Giuseppe Valerga. Nasce ben presto la rivalità tra Custodia e patriarcato latino. L'Autrice, che ha già scritto su Diotallevi, si sofferma piuttosto sullo scontro tra il Custode Diotallevi e il Patriarca Barlassina. Il card. Michele Lega nella sua ponenza rinfaccia coraggiosamente alla Segreteria di Stato di incontrare separatamente le due parti in causa, mentre sarebbe più equo ascoltare nella stessa sede le ragioni di ambedue i contendenti. Infatti le due pagine (159-160) riportate dalla Fabrizio hanno la sola argomentazione del Barlassina. Giusto dichiarare che neppure il *Modus vivendi* proposto da Barlassina taglia il nodo gordiano riconoscendo al Patriarca le funzioni di ordinario e al Custode la gestione dei Luoghi Santi.

Il terzo capitolo si occupa di un altro problema che investe la Custodia. La Corona spagnola, nelle argomentazioni legali del suo console Fernando de la Vera e Isla, basate sulla Real Cedula di Carlo III del 17 dicembre 1772, esige il riconoscimento del dominio diretto della Spagna su tutti i conventi e gli ospizi, noti come spagnoli, gestiti da religiosi spagnoli da tempo immemorabile, nonché di edifici e residenze, fondati ed edificati a spese della cassa spagnola. A conferma di questa realtà, il console adduce il fatto che i superiori dei conventi di S. Giovanni di Giudea, di Giaffa, di Ramah, di Nicosia a Cipro, di Damasco in Siria e di Costantinopoli debbano essere sempre spagnoli (pp. 184-185). Il Papa però non riconosce la Real Cedula. Valerga, che è canonista, nega che la Spagna sia proprietaria delle elemosine raccolte nei suoi Stati. La Chiesa, ricevendole, ne diviene proprietaria. Ci furono in questo caso religiosi spagnoli che si schierarono dalla parte della Spagna. I francesi sono in favore della protezione della Francia e gli italiani di quella dell'Italia. La cosa arriva a eccessi estremi: religiosi spagnoli che vogliono tornare in Spagna subiscono il sequestro del passaporto da parte dell'agente consolare. Un religioso spagnolo è minacciato di esser

portato di peso al suo convento, se tenta di salire sul treno in partenza da Gerusalemme per Port Said. La situazione è talmente tesa che il Custode Carcaterra parte per Roma. Ma arrivato a Napoli trova l'ordine del Ministro Generale Monza di rimanere dov'è e di non procedere oltre finché le acque non si calmino. La vertenza spagnola dura a lungo, anche a guerra mondiale inoltrata. Gasparri risponde alle pretese spagnole, ma il console Ballobar non è sostituito. Infatti i rappresentanti della Spagna ripropongono le pretese della Spagna. E quando il palestinese Bitar testimonia in tribunale che i soldi da lui versati per il convento di Giaffa non sono della Spagna, ma della Custodia, in prima istanza il tribunale inglese ne dichiara proprietaria la Custodia. La Spagna ricorre in appello. Questo terzo capitolo pieno di colpi di scena rivela le doti di storica dell'Autrice che senza forzare le tinte rimane imparziale e oggettiva, sia contro la Spagna sia contro l'atteggiamento troppo remissivo della Santa Sede. Come giudica Diotallevi nella sua salace esternazione quando apprende che qualunque sia la sentenza dei giudici, sulla porta dei conventi sui quali la Spagna rivendica la proprietà, sarà apposta la scritta "convento spagnolo"? Diotallevi commenta: "Per punire un attentato di rapina si promette il privilegio degli stemmi che confermeranno sempre più la pretesa della proprietà" (p. 276). "La sentenza fu emessa il 4 aprile 1923 e fu contraria alla Custodia" (p. 286).

In Appendice si danno alcuni testi importanti, purtroppo con qualche errore di latino. Cirillo Macario, patriarca cattolico, obbligato a dimettersi da Pio X, non era nestoriano, ma copto cattolico (p. 18 nota). Il P. Delpuch non era assunzionista (p. 132 nota), ma Padre Bianco. Ma sono nei che nulla tolgono alla qualità di questo interessante volume.

V. Poggi, S.I.

St GREGORY OF NAZIANZUS, *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two letters to Cledonius*, The Five Theological Orations (Orations 27-31) translated into English by Frederick WILLIAMS (Oration 27) and Lionel WICKHAM (Orations 28-32) with Introduction and Notes by Lionel WICKHAM, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2002, pp. 175, $ 16.00.

The Five Theological Orations are a landmark in Christianity's attempt to relate the Christ event to its belief in one God. They are famous both for the theme as well as for the author, second only to Augustine († 430) in disclosing himself to his audience (p. 9). Hailing from an extraordinary family, Gregory allowed himself to be ordained bishop of Sasima thereby acquiescing with Basil the Great's desire to balance off the dismembering of his diocese by the Arians to reduce his influence. Gregory soon moved to his home-town of Nazianzus (now Turkish Nenizi). Of a susceptible nature he felt out of his depths as a president of Constantinople I (pp. 12f). Although Gregory easily moves on a high theological level, we may gather autobiographical information, especially since Oration 1 is an *apologia* for his flight (p. 11). There is no basis for the title in the manuscript tradition, though the title is fit for discussing the doctrine of God (p. 14).

The editor knows how to arouse interest: the Anomeans "did not teach the unlikeness of Father and Son. Such an idea is absurd and has never been maintained by any reputable theologian: to speak of Father and Son is necessarily to speak of 'likeness'. Their claim was that *substance* and *agency + effects of a substance* are necessarily different and incompatible" (p. 18). The editor encourages us not to overhear the beautiful passages behind the Anomeans' cold polemics (p. 19). It does not detract from the intellectual vigour of the Cappadocians if we recognize that they developed their doctrinal position by denying that of their opponents (pp. 20f). In a rapid overview of the Five Orations difficulties in translating as well as rhetorical devices are listed (pp. 21-23).

The First Theological Oration, "Introductory Sermon (Or. 27) against the Eunomians" — although a note on p. 34 warns us that, even if the titles are found in the manuscripts they are probably not Gregory's — illustrates Gregory's way with words by the very opening passage (p. 25) and by the imagined dialogue of the conclusion (pp. 33f). It goes to show how little we can know of God in this world (p. 34) if he insists that it is constant discussion about God that he discourages, and not constant remembrance of him (p. 28).

In the Second Theological Oration (Oration 28, "On The Doctrine of God") a distinction is made between a thing's existence and knowledge of *what* it is (p. 40). Typical is the sentence: "a vision of God is too much for men let alone God's nature" (p. 51). All along his path the orator strews jewels: "What makes food nourishment for the body and speech for the soul?" (p. 54). The Oration ends with a moving speech on the limits of knowledge in the line with Job's awe before the miracles of nature (pp. 59f)!

Some striking reflections are found in the Third Theological Oration (Oration 29, "On the Son"). "He is 'Father' in the true sense, because he is not a son as well. Just as the Son is 'Son' in the true sense, because he is not a father as well" (p. 72). And the answer to Arian objections runs: "he has existed as begotten from the beginning" (p. 73), in turn to be distinguished from the sophism of whether the Father begot the Son voluntarily or involuntarily (p. 73). Gregory unmasks the sophism by showing that they make the will into a kind of mother instead of the Father and then asking whether our human father generated us because he so willed or out of nature, and, if of his own will, than saying that we are children of his will, and not of the Father (pp. 73f).

In the Fourth Theological Oration (Oration 30, "On the Son") we can sense some of the intellectual ferment (pp. 105-107) which characterizes Gregory. "The personal name of the unoriginate, is 'Father'; of the eternally begotten, 'Son'; of what has issued, or proceeds, without generation, 'Holy Spirit'" (p. 109). Interesting, too, are the names for the Son: Wisdom, Power, Truth, Image etc. (p. 110).

The Fifth Theological Oration, on the Holy Spirit (p. 117), is particularly rich in theological content, for it tackles the controversial issue of the day and uses besides worship as the criterion for conjoining Father, Son and Spirit as the single Godhead (p. 143). At one point in his argumentation, Gregory expresses the divinity of the Spirit by asking whether there are any significant functions

appertaining to God, with the exception of "ingenerate" and "begotten", which are not likewise performed by the Spirit (p. 139).

At the end, the two letters to Cledonius are really two theological treatises. After Gregory's retirement, the priest Cledonius served as go-between to Gregory and the outside world (p. 146). Having heard that Apollinarius' followers had appointed an Apollinarian to succeed himself at Nazianzus, Gregory writes the first letter to unmask Apollinarius' claims (p. 150). The second Letter is little more than an appendage, in which he shows that he first took Vitalis' profession as Damasus did, but then rejected it (p. 151).

A more differentiated version of what it means to say that Constantinople I produced the familiar revised version of the Nicene Creed (p. 12) could have been expected. Perhaps the editor could have pointed out that a passage such as follows in the Fifth Theological Oration has been sometimes indicated as offering a solution to the age-long difficulty about the procession of the Holy Spirit between Catholics and Orthodox, because it tries to reconcile both manifestation and relationship: "It is their difference in, so to say, 'manifestation' or mutual relationship, which has caused the difference in names" (p. 123). Yet the reader is likely to finish this classic of patristic theology with the feeling that he has been part to the very discussion, with all the intellectual excitement it brought about, thanks to the vivid English into which it has been translated; and, even more so, that a great treasure of Christian wisdom has been made accessible, without losing its aura of mystery.

E. G. Farrugia, S.I.

ISAAC DE NINIVE, *Centúries sobre el coneixament*, Introducció de Sabino CHIALÀ. Traducció de Manuel NIN [Clàssics del Cristanisme 99], Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, Proa, Barcelona 2005, pp. 191, € 13,95.

La colección "Clàssics del cristianisme", en lengua catalana, ha publicado en forma asequible al público general documentos esencials de la historia multisecular del cristianismo. Los 100 volúmenes de la colección (ya completa) presentan un amplio abanico de autores representativos de la patrística de Oriente y de Occidente, de la Edad Media, de la Reforma, de la Ortodoxia y de las diversas escuelas de espitualidad de la iglesia católica anteriores al siglo XX.

El director de la colección, Dr. Sebastià Janeras, ha conseguido la colaboración de numerosos escritores y profesores de teología como, entre otros muchos, Evangelista Vilanova osb, Josep Vives sj, Josep Maria Rambla sj, Xavier Alegre sj, Josep Maria O'Calaghan sj, Victor Codina sj, Lluis Duch osb, Josep Maria Marqués osb, Jordi Pinell osb, Manel Nin osb, sacerdotes diocesanos profesores de la facultat de Teología de Cataluña como el Dr. Josep Maria Rovira Belloso, el Dr. Joan Bada, el Dr. Josep Rius-Camps y numerosos laicos del mundo cultural y universitario catalán.

Podemos decir que, con esta Colección, el Dr. Janeras ofrece un buen instrumento para una iniciación a la espiritualiad cristiana históricamente fundada y que ha creado un buen instrumento para el desarrollo de la cultura espiritual y teológica de Cataluña.

El volumen 99 de la colección "Clàssics del Cristianisme", *Centúries sobre el coneixament*, ofrece la traducción directa del manuscrito de Isaac de Nínive *Oxford, Bodleian, Syr. E 7*, ff. 20v-110v, hecha por el Archimandrita Manel Nin osb, actual rector del Pontificio Colegio Griego de Roma y profesor de liturgia oriental en el Pontificio Ateneo S. Anselmo y en el Pontificio Instituto Oriental de Roma.

La edición de este texto viene precedida por unas notas histórico-críticas de Sabino Chialà, muy exactas y muy útiles para la comprensión de la vida, de la época y de la obra de Isaac de Ninive.

Así, la introducción comienza con la descripción de la vida de Isaac de Ninive o "el Siríaco", de su "iglesia nestoriana" y de su época (s. VII). Sigue un estudio erudito sobre el problema de los escritos de Isaac, de sus traducciones al griego, a la lengua árabe, al mundo eslavo, a las lenguas vulgares de Europa Occidental, italiano, francés, catalán, castellano, portugués (pp. 7-22). Una detallada cronología (pp. 31-34) y una bibliografía sobre las ediciones, traducciones y comentarios más importantes sobre el autor (pp. 35-39) constituyen también instrumentos muy útiles para la comprensión y valoración de las *Centúries sobre el coneixament* (texto: pp. 43-176).

La traducción griega, mucho más conocida que el mismo original siríaco, ha constituido directa o indirectamente la base de todas las versiones sucesivas. Así, más de ciento cinquenta manuscritos del Isaac griego han llegado hasta nosotros provenientes del Monte Athos. Este hecho indica por sí mismo el interés que este autor ha tenido en el mundo monástico bizantino.

El influjo de Isaac tiene especial relevancia en los diversos exponentes del movimiento hesicasta, desde Gregorio Sinaítico, que recomienda su lectura después de la *Escala* de Juan Clímaco hasta Gregorio Palamas que lo define como "iniciador de la vida hesicasta" (p. 18, nota 33), pasando por Pablo Evergetinós, Pedro Damasceno y Nicéforo Athonita. Hay que subrayar, por último, que Isaac de Nínive contribuye a la comprensión justa de la oración y de la vida monástica, pilares del renacimiento del Monte Athos a finales del siglo XIX y comenzos del XX.

Isaac no es un pensador sistemático. En el centro de su pensamiento no está la especulación, sino la experiencia del encuentro fundamental entre Dios y el hombre.

En este sentido, el hombre es considerado como un lugar para Dios. La vida espiritual no se encuentra más allá de la creación y del hombre, sino en su interior, en el mismo corazón del cosmos. Así pues, "la ascesis no consiste en menospreciar el ser creado ni intentar sobrepasar la materialidad, sino que es una lucha diaria que busca remodelar, convertir, volver a dar una dirección a aquello que ya existe en el interior de cada hombre" (p. 24).

Además, "estrechamente unido al conocimineto del hombre existe el conocimiento de las cosas y de los acontecimientos de los seres animados y de la entera creación" (p. 25). Todo es fuente de conocimiento para aquel que sabe leer, acoger, escuchar.

La razón profunda de estas afirmaciones está en el hecho de que la causa de la existencia del mundo y de la venida de Cristo al mundo es la misma: la revelación del gran amor de Dios, que ha llevado una y otra a la existencia" (*Centurias, IV, 79*). El amor de Dios, esta es la causa de todo lo que existe!.

La caridad de Dios es infinita, no tiene límites, está fuera del tiempo. Por eso, el amor infinito de Dios es la imagen a la que ha de tender el amor del hombre, que debe amar la creación entera y a todos los hombres. Este amor es el amor de unificación que busca la comunión plena, no sólo con Dios, sino también con los hombres y toda la creación. Siguiendo al maestro Evagrio, Isaac puede afirmar también: "El monje es aquel que está separado de todo y unido a todo" (Evagrio Póntico: *Tratado sobre la oración, 124*).

Este libro puede ayudar a todos aquellos que buscan unificar todas las cosas y a sí mismos en lo único necesario, es decir, en el amor de Dios que, en su infinita compasión, llena todo lo creado, abrazando a todos los seres y a todos los hombres.

Las primeras palabras del texto indican ya la profundidad y la utilidad que estas *Centurias sobre el conocimeinto* pueden tener para el lector actual: "*Capitulos diversos sobre el conocimiento, que contienen contemplaciones elevadas y un conocimiento perfecto, y intuiciones profundas y admirables y grandes misterios, que son útiles para la alegría y la delicia del alma, y para su crecimiento en las cosas espirituales*" (p. 41).

H. Vall Vilardell, S.I.

ISACSON, Mikael, *To Each Their Own Letter. Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch* [Coniectanea Biblica, New Testament Series 42], Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2004, pp. 238, (out of print).

We often approach classical authors tacitly assuming we already know what they want to say. In the case of Ignatius' *Letters*, there is a tendency to take them as if they were all of a piece. Isacson wants to counter this preconception and bring out the individual character of each *Letter* by comparing its main themes and rhetorical strategies (p. 12). What fostered the wholesale approach was the primary concern to establish the authenticity of the *Letters*, which thus sought what is common to all rather than their individual traits (p. 15). The method here employed by Isacson is linguistic analysis and rhetorical criticism (p. 21).

In the chapter on the *Letter to the Ephesians* (pp. 31-77) we are told that Ignatius writes because the Ephesians sent him a delegation at Smyrna (p. 35). The overall theme is the relationship between the Ephesians and Jesus Christ (p. 74). The praise he intersperses throughout the letter is a *captatio benevolentiae*

(p. 77). The Father's γνώμη, or will, is Jesus Christ himself (p. 42). Ignatius refers to his future as a martyr *in spe* in terms of a vicarious death, ἀντίψυχον, literally a life for a life (p. 71). The point of the *Letter to the Magnesians* (pp. 78-102) is to exhort them to follow their bishop and so achieve unity among themselves (p. 89). To be subject to the bishop and to one another is compared to Jesus Christ's subjection to the Father and the apostles' to Christ (p. 99). Indeed, unity with God in Jesus Christ implies union with the bishop and the presbyters (p. 100). On the practical level, the *Magnesians* are exhorted to observe the Lord's Day, not the Sabbath (p. 100). In the *Letter to the Trallians* (pp. 103-123) the presbyters are compared to the Apostles. Then comes the famous line (3:3b): he does not think of giving them orders like an Apostle (p. 109). Since this line recurs in the *Letter to the Romans* 4:3, a comparison here would have been useful. To be imitators of God one has to be subject to the bishop (p. 111); he himself, though a martyr *in spe*, does not feel he has the same authority as the Apostles (p. 111). Ignatius enjoins his addressees to avoid Docetic opponents and follow Jesus Christ (p. 121), who really suffered, adducing as an argument for this that he himself is a martyr *in spe* (p. 119). The *Letter to the Philadelphians* (pp. 124-156) is the only Ignatius letter with an unusual prescript (p. 125). Besides, in this *Letter* the unity with the bishop is played down in favour of unity with the Church (p. 132). Also, there are no personal greetings to Philadelphia, a Church he had nonetheless visited (p. 152). The opponents in the *Letter to the Smyrneans* are "monophysite" Docetists (pp. 157-179, here 161). Ignatius adduces as an explanation the fact that they did not believe that Christ had suffered in the flesh (p. 177) or that the eucharist is Christ's body (p. 167). The Docetist opponents are outside the Church (p. 171). Remarkably, however, pp. 167-173 make no mention of so much current controversy over the eucharistic passage. That the instruction to worship in communion with the bishop is a secondary theme (p. 179) is in view of Sm 8:1-2 hardly plausible. Again, the author argues that Ignatius' self-effacement has to be understood rhetorically as a *captatio benevolentiae* (p. 176). A distinctive feature of this *Letter* is that Ignatius sends greetings to individuals of this Church (p. 177).

In the concluding section, "Towards a differentiated understanding" (pp. 180-218), Ignatius' self-depreciation serves as a connecting thread in the five *Letters* examined. His familiarity with Polycarp explains the shortage of introductory compliments in the *Letter* addressed to him, unlike the other *Letters*. Again, whereas the prescript in the *Letter to Polycarp* contains only 19 words, that to the Romans 93 words, which the author explains as an attempt to dissuade them from preventing his death as a martyr especially since he did not know them (p. 182). But again, as with the *Letter to the Smyrneans*, the formal method alone employed in this work fails to see that the famous laudatory words — presiding in love and presiding in the region of the Romans — have to do with the qualitative difference of the cathedra involved, which calls for more respect. A recurring theme is "do nothing without the bishop" (Sm 8:1; Mag 7:1; Tr 2:2; Phd, 7:2: see p. 187), but the author calls this "only" one aspect of unity with the Church (p. 187), although the various expressions may perhaps be reconciled by

considering the bishop *pars pro toto* for the Church, as we may personalize the truth in a person to avoid its degenerating into an ideology. Moreover, the author thinks that the way Ignatius mentions the position of presbyters and deacons indicates that he had no fixed idea about them (p. 188). The *taxis*, however, is already important, especially the differentiation of presbyters from bishop. Ignatius' *Letters* reveal two main categories of opponents (p. 189): (a) the Docetists, as in Ephesians (p. 190), and (b) Judaizing Christians, as in *Philadelphians*, whose whole brunt is to refute their pretences, and in *Magnesians*, to whom three chapters are dedicated (p. 191). Save *Romans*, all the other *Letters* presuppose a monepiscopacy (p. 192). In the Excursus on the monepiscopacy we are told that no contemporary sources mention this (pp. 212f). Finally, the A. hopes that the results may impart a new impulse to Ignatius studies, fixated as they often are on authenticity (pp. 216f). One has thus to broaden the perspective and study the *Letters* in their own right (p. 217). Lastly, though his point was not to prove authenticity, the proven differences and similarities help bolster the case for authenticity in the sense that the differences may be explained through the different addressees — and the sameness (he might have added; see, however, p. 15) through their being written a few days later.

This work, though modest in scope, adds an element of differentiation that is welcome against a monolithic pre-comprehension of texts thrown around unreflectively to settle moot dogmatic issues. It is also refreshing by the way similarities are balanced off through differences, which compound the motley cap of Ignatius as an early Church leader. However, two drawbacks may be listed. First, *Romans* is so often used as a point of comparison that one may regret that the A. does not study it in a separate chapter. Then, however useful and fascinating the study of formalities the A. can hardly afford to ignore theology (although this is his methodological self-restriction, p. 14), and, where they do, the results are not completely satisfactory. The way a passage such as Sm 8:1-2 is introduced several times, does not render justice to a theme so central in Eastern ecclesiology. Still, the reader who goes through the Ignatius *Letters* after having read this work is likely to be sensitised to many ways in which Ignatius thought and wrote.

E. G. Farrugia, S.I.

JANERAS, Sebastià (a cura de), *Romà el Melode, Himnes. Himne Acatist* [Clàssics del Cristanisme 100], Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, Proa, Barcelona 2005, pp. 358, s.i.p.

La traduzione di una raccolta di Inni di Romano il Melode, assieme alla traduzione dell'Inno Akathistos concludono, con questo volume che ne è il centesimo, la collana "Clàssics del Cristianisme" iniziata, curata e diretta con impegno e dedizioni notevoli dal 1988 fino al 2006 dal prof. S. Janeras; lui stesso ha curato anche l'introduzione, la traduzione e le note del presente volume. Da France-

sco di Assisi (volume 1) a Romano il Melode (volume 100) la collana copre l'arco di tutta la letteratura cristiana d'Oriente e d'Occidente, con introduzioni notevoli per ognuno dei volumi e degli autori, e traduzioni fatte sempre sui testi originali. Il presente volume contiene una raccolta di 30 inni (*kontakia*) di Romano il Melode, vissuto tra il 485 e il 562, nato in Siria e morto a Costantinopoli. Egli è stato senz'altro uno dei più grandi innografi bizantini e la sua opera è stata accolta dalla tradizione liturgica bizantina che se ne serve nella sua innografia lungo tutto l'anno liturgico. La raccolta del presente volume è stata fatta a partire da un argomento o personaggio biblico dell'Antico o del Nuovo Testamento — Adamo ed Eva, Abramo, Passione di Cristo —, o da diverse feste dell'anno liturgico — Natale, Teofania, Pasqua... Questa varietà "tematica" nella presente raccolta ci permette di approfondire il pensiero teologico di Romano e di situarlo all'interno della celebrazione annuale della liturgia. Sulla scia di Sant'Efrem Siro, Romano il Melode ci offre nei suoi inni oltre alla bellezza della poesia la profondità della sua riflessione teologica. Notevole è la traduzione dei testi, per un verso fedele all'originale greco, peraltro resa in un catalano che riesce a trasmettere se non la forza poetica, sempre difficile nelle traduzioni, senz'altro la profondità teologica dei testi di Romano. I trenta *kontakia* presenti in questa raccolta, tradotti in catalano per la prima volta, costituiscono un bel campione dell'opera teologico-poetica del Melode. Ognuno dei *kontakia* è abbondantemente annotato per quanto riguarda i riferimenti biblici impliciti ed espliciti e i diversi aspetti della teologia del Melode. L'introduzione iniziale contiene una parte in cui si situa la biografia dell'autore e in seguito uno studio succinto ma completo dell'opera di Romano, situandone l'opera, lo stile, la dottrina e la posterità letteraria. L'introduzione generale si conclude con una cronologia sinottica e un'abbondante bibliografia su Romano e la sua opera. Il presente volume contiene anche la traduzione del più famoso tra i *kontakia* bizantini, cioè l'inno Akathistos. Janeras ne fa una presentazione e ne dà uno *status quaestionis* per quanto riguarda la cronologia e la paternità del suddetto inno. Ci auguriamo che il centesimo volume della presente collana, più che un punto d'arrivo sia invece uno stimolo a proseguire un lavoro di ottima qualità scientifica nonché di notevole riuscita divulgativa.

M. Nin, O.S.B.

LILIE, Ralph-Johannes, *Byzanz und die Kreuzzüge* [Urban - Taschenbücher 595], Kohlhammer, Stuttgart 2004, pp. 280, € 18,00.

Si tratta di un *Taschenbuch*, richiesto dall'editore Kohlhammer ad uno specialista che si occupa da anni del rapporto Bisanzio-Crociate. Nella *Einleitung* l'A. ricrea il contesto storico in cui s'inserisce il rapporto fra Costantinopoli e l'Occidente circa le Crociate. All'origine c'è la divisione in oriente e occidente dell'impero romano, quindi l'avvento islamico e la sottomissione all'autorità musulmana di territorii dell'oriente romano. Vi inserirei anche la battaglia dello Yarmuk, l'anno 636, quando Eraclio, sconfitto, lancerebbe un addio, alla Siria.

C'è il cosiddetto "scisma del 1054" e la sconfitta bizantina a Manzikert da parte dei Turchi selgiuchidi nel 1071.

La prima crociata parte dalla richiesta di aiuto rivolta all'Occidente da Bisanzio. A metà del 1095 Alessio I Comneno invia al papa Urbano II una ambasceria per chiedere rinforzi militari contro i Turchi. Il Papa, che si trova a Piacenza, fa esporre il problema ai vescovi riuniti in sinodo. Poco dopo, il 27 nov. 1095, al sinodo di Clermont, si esortano i cristiani di Occidente a soccorrere i cristiani di Oriente. Ma Bisanzio e Occidente hanno idee diverse. Per Bisanzio la Crociata è occasione di riconquista. Per l'Occidente ha una motivazione religiosa, ispirata alla riforma del monachesimo originata a Cluny. La Terra Santa non può essere proprietà di non cristiani. Questo motivo non vale per i Bizantini, già padroni della Palestina. Lo spirito della Crociata rimane loro incomprensibile, abituati a trattare realisticamente i musulmani. Hanno con loro un atteggiamento pragmatico. A Costantinopoli e in altre città dell'Impero bizantino ci sono moschee per i commercianti e i militari musulmani. Il che non si verifica in Occidente. Soltanto in qualche determinata occasione Bisanzio manifesta spirito di crociata. Eraclio, nel 628 e, nel sec. X, Niceforo Foca II, che vuole si proclamino martiri i soldati uccisi in battaglia da musulmani. Per Bisanzio il pellegrinaggio ai Luoghi Santi suppone un contesto pacifico. Infatti Bisanzio concede il passaggio attraverso Costantinopoli a un gran numero di tedeschi nel 1067. Ma nelle Crociate i Bizantini vedono il rischio di un'aggressione contro di loro. Una tappa dei crociati a Costantinopoli non è esclusa, ma si lascia a ciascun principe quando e come arrivarci. Questo mancato previo appuntamento dà occasione al *basileus* di intendersi separatamente con ogni gruppo. Così scongiura la concentrazione simultanea di vari eserciti a Costantinopoli o nelle vicinanze. Alessio I cerca di ottenere da ogni principe un giuramento di fedeltà e l'impegno che gli antichi territori bizantini siano restituiti. Goffredo di Buglione arriva a Costantinopoli il 23 dicembre 1096. Rifiuta dapprima di giurare, ma lo fa il 20 gennaio 1097.

Come risultato della prima Crociata Bisanzio ottiene quanto chiesto all'Occidente. Con l'aiuto dei Crociati tiene a bada i Selgiuchidi, conquista Nicea e località costiere dell'Asia Minore. I Selgiuchidi si scontrano con una strategia bellica diversa. Ma, imparata la lezione, annientano due grossi eserciti crociati. Il rapporto Costantinopoli-Occidente s'incrina con il sorgere degli stati crociati e con la politica di Alessio I che pretende fedeltà e restituzione di territori. Bisanzio prevede il pericolo che sfocerà nella Quarta Crociata e si annuncia nella reazione di Boemondo di Taranto: Bisanzio pecca di orgoglio e doppiezza. La stessa accusa degli aggressori del 1204.

Seconda crociata (1147-1149). Edessa è il primo stato crociato. È anche il primo a scomparire nel 1147, riconquistato dai musulmani. Il Papa proclama una nuova crociata per riprendere Edessa. Luigi II re di Francia e Corrado III rispondono all'appello. La riconquista di Edessa non è neppure tentata. Le forze sono impiegate in Asia Minore. L'insuccesso della seconda crociata si deve in primo luogo a questa sfortunata marcia in Asia Minore. I Turchi, veloci sui loro cavalli, fanno puntate offensive e fuggono. La pesante cavalleria dei Latini è bersaglio più facile perché più lento. La collaborazione che Manuele ha richiesto

doveva integrare le forze. I Bizantini dovevano fornire cavalieri veloci ai Franchi e i Franchi cavalieri dotati di armature più resistenti. Soltanto pochi mesi prima Manuele ha dimostrato che i Turchi non sono invincibili. Ma i Crociati sono così coscienti di sé che non accettano consigli.

Terza Crociata (1189-1192). Saladino vince ad Hattin nel 1187. Il papa Gregorio VIII chiama alla Crociata. Rispondono Barbarossa, Riccardo Cuordileone e Filippo Augusto di Francia. Gli inglesi occupano Cipro. Riccardo Cuordileone offre in un primo tempo l'isola ai Templari. La vende poi a Guido di Lusignano. Il clero greco protesta, ma il Papa decide che l'isola dipenda dal patriarca latino di Gerusalemme. Saladino occupa le fortificazioni del regno di Gerusalemme. Riccardo conquista nel 1191 San Giovanni d'Acri e infligge sconfitte a Saladino. La terza crociata implica penose conseguenze per Bisanzio. Cipro esce dal dominio bizantino e la tregua con Saladino appare una concessione all'Islam. Anche nella strategia marittima Bisanzio è in difetto. Sulla costa occidentale dell'Asia Minore c'è un Portus Pisanorum, nido di pirati. Nel 1196 i veneziani inviano una flotta per tenerli a bada. In Alessio III l'Angelo si dimostra la perdita d'autorità del *Basileus*. Quando Leone, vuole diventare re della Piccola Armenia, non si rivolge ad Alessio III, ma all'imperatore tedesco Enrico VI e al Papa Celestino III. A Cipro la Chiesa cattolica sostituisce l'arcivescovo greco con un arcivescovo latino, perché Bisanzio non incute paura.

La quarta Crociata (1202-1204). I messi bizantini incontrano il Doge Enrico Dandolo e pattuiscono con lui la preparazione di una flotta di 50 galere che trasportino 4500 cavalieri con i loro cavalli, 9000 scudieri e 20.000 fanti. Ma quando le navi accostano a Zara l'ordine è di saccheggiare la città. Alcuni rifiutano. Altri vogliono rinunciare alla Crociata, oppure continuare il viaggio per terra. E quando si fa rotta su Costantinopoli sono d'accordo il margravio Bonifacio di Monferrato, i conti Baldovino di Fiandra, Ludovico di Blois, Ugo di San Polo. Altri vogliono tornare indietro, proseguire via terra, o recarsi a Roma perché il Papa li sciolga dal giuramento. Il Papa scomunica gli organizzatori e chi abbia partecipato al saccheggio di Zara. Proibisce formalmente l'attacco a Costantinopoli, ma il suo messaggio arriva tardi. L'A. precisa che le divergenze fra Bisanzio e Crociati, cominciate alla prima Crociata, sono sempre maggiori, fino a portare i bizantini a vedere nei Crociati degli aggressori e i Crociati a vedere nei bizantini dei traditori della Crociata, gente che non difende il patrimonio cristiano. Secondo il Papa, il viaggio deve continuare. Ma la maggioranza chiede il pagamento del debito da parte di chi è intronizzato dai Crociati. Coloro che un secolo prima sono stati chiamati in aiuto contro i Selgiuchidi, saccheggiano adesso la capitale bizantina. I Crociati che nel 1204 devastano e depredano Costantinopoli, alla fine dello stesso secolo, nel 1291, sono sconfitti definitivamente dai Musulmani. La vittoria arride infine all'Islam.

L'abisso fra Oriente e Occidente è incolmabile. C'era già una separazione, ma dopo il 1204 il contrasto diviene avversione, sia per l'*élite* bizantina che per il popolo, nella cultura e nella religione. C'è, è vero, l'atteggiamento opposto di quella *élite* bizantina che vuole imitare l'Occidente. Con il sacco del 1204 i Latini hanno mostrato di essere i più forti. Si vuole perfino tradurre Tomaso d'Aquino.

Ma i Latinofili sono una minoranza che compie atti provocatori: Tomaso Morosini è nominato patriarca di Costantinopoli. Basta leggere la descrizione che ne da Niceta Coniate per capire che reazione produca quella nomina fra i greci (pp. 197-198). I tentativi di unione dei secoli XIII-XIV (aggiungerei anche del sec. XV nel concilio di Firenze) sono ostacolati dall'atteggiamento pregiudiziale che parte dal 1204, anzi dall'appello di aiuto all'Occidente nel 1095 per essere soccorsi contro i Selgiuchidi, arrivando gradualmente all'incomunicabilità.

Ci complimentiamo con l'A. per questo libro solido, documentato e nello stesso tempo leggibile e stimolante. Lo corredano una tavola cronologica, una bibliografia ragionata, un indice analitico di nomi di persona e di luogo e alcune carte geografiche.

V. Poggi, S.I.

MASON, Steve – ROBINSON, Tom (ed.s), *Early Christian Reader. Christian Texts from the first and second centuries in contemporary English translations including the New Revised Standard Version of the New Testament*, With Introductions and Annotations, Hendrickson, Peabody, MA, 2004, pp. 774 + 4 colour maps, $ 39.95.

Early Christian texts can be read a-historically, that is for religious purposes, but also historically, that is with an eye to the conditions under which they were written. The editors here strive to order the texts into their proper context, so crucial for interpretation (pp. 3f). Indeed, the texts reflect the kind of world into which Christianity was born (pp. 5f). This review restricts itself to the non-biblical texts here reproduced, which have come to form the backbone of early patristic literature.

Thus, the question of dating becomes vital when we compare documents, e.g. biblical and non-biblical records. Whoever reads the *Gospel of Thomas* for the first time as it is here presented is likely to be struck if not puzzled by the interrelatedness with the Synoptic Gospels; the editors say that the date of its composition is not known (p. 516). The authors argue against a first-century date for the *Didache*, though its material reflects that period and so is included in the present publication (p. 646). The *Didache* itself speaks of the two ways, of life and of death, within the sapiential horizon of the Old Testament, and of fasting on Wednesdays and Fridays, instead of on Mondays and Thursdays to distinguish Christians from Jews. It also discusses baptism, the water used, the Trinitarian formula, and baptism as a prerequisite for receiving the eucharist (p. 650f).

Historical circumstances make other distinctions inevitable. The need to distinguish between genuine itinerant Apostles and Prophets and false ones (p. 652) reminds of the *Barnabas Acts*, a 5th/6th c. novel entitled *The Wanderings and the Martyrdom of the holy Apostle Barnabas*. Quite different is the *Letter of Barnabas*, apparently a treatise in letter form (p. 656). Its most salient note seems to be its relation to Judaism as well as the distinction it draws between literal and alle-

gorical interpretation (p. 657). The allegorical meaning of 318, which refers to the number of servants Abraham circumcised (Gen 14:14), a number which in turn is interpreted to mean Jesus: the Greek letter ι has the value of 10, η of 8, and the cross-formed T 300 (p. 664). The reader may be reminded of the patristic description of Nicaea I as "the council of 318" and of the Fathers' symbolical way of thinking. From the six days of creation to the six thousand years is but one step (p. 668). Nr. 7c is found in the Gospel of Judas Thomas (p. 670). Again, 1 Clement deals with the question of true and false leadership in the concrete and focuses on the revolt against Church leaders in Corinth, "the schism" (pp. 697, 711), and thus documents the rise of institutional leadership often called "early Catholicism" (p. 690). Whoever this Clement was, he knew of 1 Cor and Rm (p. 695), but also Paul's *Letter to the Ephesians* and perhaps *I Peter*. A complete manuscript came to light only in 1873 (p. 695). The cause of schisms is jealousy and envy, which leads to murder (p. 698). Peter and Paul are recent examples of such victims (p. 699). Resurrection is illustrated by the phoenix (p. 705). One sees that the text abounds in scriptural references and practical quotations (see p. 706). Proper descending order goes here from the Apostles to Bishops and Deacons (p. 709). Clement compares factions in Paul's times, occasioned by illustrious persons such as Cephas and Apollos, with the insignificant people in revolt today (p. 711). Love knows nothing of schisms, Clement adds to Paul's hymn of love (p. 712). "[H]is beloved servant Jesus Christ" re-echoes the Christology of Acts (p. 714). In the conclusion, Clement says he has written all this "that you should attain peace without delay" (p. 715).

The seven authentic *Letters* of Ignatius were written a few days of each other, four being written from Smyrna and three from Troas a few days later (p. 717), which accounts for both the striking similarities and the differences, not to say anything of the similarity of the problems. The *Letter to the Romans* is in a class by itself (p. 718). Of the fourteen *Letters* attributed to Ignatius, seven are considered spurious. In spite of external difficulties, such as persecution and martyrdom, and external difficulties, such as heresy and schism, Ignatius' accent lies on Church order and office. We do not know the date; the *Letter to the Romans* is dated 24 August, but with no indication of the year (p. 718); most settle for the first or second decade of the second century. What we know of Ignatius, as most experts agree, derives form his authentic *Letters* written on his way to martyrdom (p. 719). The two errors usually mentioned — Docetism as to Christ's death and Judaizing — may perhaps fuse in a kind of Jewish gnosticism (p. 721). The letters are crucial for the development of office, as Ignatius ardently defends monepiscopacy (p. 722). Representatives from Tralles, Magnesia and Ephesus were sent to Smyrna. To thank, to warn against heresies and to solicit prayers for Antioch were the three purposes of the *Letters* despatched from Smyrna. A change that has been noticed between the *Letters* written from Smyrna and those written a few days later from Troas is that in the latter group Ignatius insists less on his unworthiness maybe because news has reached him that peace had returned to his Church in Antioch (p. 724). The *Letter to the Romans* stands by itself, possibly because it did not have the same range of problems and maybe

because he feared that the Romans might spoil his chance of becoming a martyr. The *Letter to the Ephesians* seems to open the collection of Ignatian *Letters* and may indeed have been the first to be written in Smyrna to this important centre south of Smyrna and, at any rate, is the longest (pp. 725f). Magnesia, on the other hand, was only fifteen miles southeast of Ephesus (p. 726) and four representatives of this church, including their young bishop Damas, travelled to meet Ignatius, with hints that some may have resented the young bishop's leadership (p. 727). The *Letter to the Trallians* was directed to a city about seventeen or eighteen miles from Magnesia. Docetism, not Judaism, seems to plague the community. When the boat brought Ignatius from Smyrna to Troas, he sent a letter to thank his hosts in Smyrna, especially its bishop Polycarp, which betrays first hand knowledge, as does that to the Philadelphians, unlike his previous letters from Smyrna, written to cities of which he had no previous knowledge. His *Letter to the Philadelphians* implies that there was some sort of schism raging in the city, with Ignatius' taking the bishop's side (p. 728); indeed, Ignatius' censure of schism and his appeal to submit to the bishop is more sustained here than elsewhere in his epistolary (pp. 728f). The *Letter to the Smyrnaeans* offers us the standard range of themes of Ignatius' *Letters*, though here, the introductory politeness is reduced to a minimum to tackle his opponents (p. 729). Ignatius ends the *Letter* by requesting the Smyrnaeans to send a delegation to celebrate the newfound peace. In his *Letter to Polycarp*, Ignatius gives advice as an elder colleague to a younger.

After the historical introductions, one's desire for a more content-oriented study increases, since history and religion do not contradict, but complement, one another. Even then, passing from the biblical to the non-biblical readings can help us understand both better.

E. G. Farrugia, S.I.

ΜΑΣΤΡΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Ἠλία π., *Ἡ Δύση ἀνακαλύπτει τήν Ἀνατολή*, Ἐκδ. Τῆνος, Ἀθήνα 2005, pp. 95, s.i.p.

L'A. è una illustre figura spirituale di sacerdote e teologo della Chiesa ortodossa greca e insieme profondo conoscitore dell'Occidente cristiano. L'intento del suo saggio è di colmare una lacuna nella conoscenza e nella letteratura in Grecia circa la vasta opera di aggiornamento e rinnovamento teologico, liturgico, biblico, patristico e spirituale nella Chiesa cattolica nel XX° secolo, specie a partire dal Concilio Vaticano II. Infatti, egli nota che "purtroppo in Grecia ignoriamo tutto questo" e le poche riviste teologiche in Grecia non intendono occuparsi di ciò che è avvenuto in questi ultimi decenni di positivo nelle altre Chiese in Occidente.

L'idea centrale dell'A. non è apologetica, bensì di dimostrare con tutta una serie di documenti che le Chiese d'occidente hanno riscoperto i tesori dell'oriente ortodosso, nella prospettiva di un ritorno alle radici della Chiesa antica indivisa. Vengono elencati tutte le istituzioni cattoliche (università, facoltà teolo-

giche, monasteri, centri di studio, movimenti ecclesiali) e i personaggi (Papi, teologi, liturgisti e patrologi) protagonisti di questo ritorno alle fonti orientali.

M., nel presentare il suo saggio, è ispirato dallo stesso Concilio Vaticano II, il quale nel decreto *Unitatis Redintegratio*, trattando delle Chiese orientali ortodosse non esita affermare: «Non si deve ugualmente passar sotto silenzio che le Chiese d'oriente hanno fin dall'origine un tesoro, dal quale la Chiesa d'occidente ha preso molte cose nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico. Né si deve sottovalutare il fatto che i dogmi fondamentali della fede cristiana, quali quelli della Trinità e del Verbo di Dio incarnato da Maria vergine, sono stati definiti in concili ecumenici celebrati in oriente. E per conservare questa fede quelle Chiese molto hanno sofferto e soffrono». Per gli studi monastici e patristici, l'A. attinge le sue notizie dalla rivista monastica francese *Collectanea Cisterciensia* che presenta sistematicamente un *Bollettino di spiritualità monastica*, con commenti di studi recenti sul monachesimo antico.

Il saggio è diviso in brevi sommarie unità. Dopo una introduzione dal titolo "L'occidente scopre l'oriente", i temi trattati sono:

1. "Teologi romano-cattolici scoprono e confessano" (vengono citate le opere di Yves Congar, Henri de Lubac, Lambert Beauduin, Louis Bouyer, Jean Tillard, Hans Urs von Balthasar, M.D. Chenu).

2. "Teologi Evangelici" (vengono citate le opere dei teologi protestanti Bultmann, Fritz Lieb, Fr. Heiler, Ernst Benz, Karl Fritz, Edm. Schlink, Heinrich Vogel, Michael Ramsey, T.F. Torrance, D. Chitty, R. French, Ed. Every, H. Hodges ecc.).

3. "Il tesoro ascetico" (vengono citate opere circa il misticismo bizantino e la filocalia, le catechesi di Simeone il nuovo teologo, di Nicola Cabasila e altri).

4. "Edizioni patristiche in Inghilterra".

5. "Studi sulle opere di Gregorio di Nissa" (viene citato lo studio del P. italiano Claudio Martinello).

6. "Studi sui Padri dell'Egitto, ecc.".

7. "La sete dell'occidente" (vengono citate tutta una serie di opere ascetiche e patristiche pubblicate dalle *Editions du Cerf* di Parigi).

8. "Interessamento per la spiritualità contemporanea ortodossa".

9. "Nuove edizioni patristiche".

10. "Le donne del deserto" (viene citato specialmente Tomáš Špidlík, Laura Swan, il monastero tedesco di Beuron, ecc.).

11. "Quanta Cappadocia rivive": si descrivono le opere di teologici occidentali circa i Padri greci della Cappadocia con particolare riferimento a San Basilio (vengono citati i *Collectanea Cisterciensia*, i convegni della comunità di Bose, ecc., come anche gli autori: il benedettino Michel van Parys, Ad. de Vogüé, J.-R. Pouchet e altri).

12. "I Padri nel sec. XXI". Si elencano gli studi in occidente circa le Omelie spirituali di Macario d'Egitto, lo scrittore ascetico Evagrio, Isaac il Siro, Teodoro Studita (vengono citati i seguenti autori: Maria Carolina Campone, Diedro de Valencia, Ugo Zanetti, Stuart Burns, Marcus Plested, Luise Abramowski, P. Bettiolo, W. Harmless, R. Fitzgerald, L. Dysinger, Gabriel Bunge, G.-M. de Durand,

P.F. Rivas - H.P. Gomez, Caroline Schroeder, Otmar Hesse, Miriam R. Vivian, H.G. Blersch, Sabino Chialà, B.F. Fairaday, I. Pratsch, Andreas E.J. Grote e altri).

13. "Monasteri occidentali e l'Oriente".

14. "Non solo Roma, ma anche Ginevra": si afferma che malgrado gli aspetti negativi e le problematiche della partecipazione delle Chiese ortodosse nel Consiglio Ecumenico delle Chiese, anche in esso si nota la ricerca dei tesori dell'oriente cristiano.

15. "Sviluppi a Roma": si fa riferimento a diversi recenti convegni a Roma tra cattolici e ortodossi, in seguito all'enciclica di Giovanni Paolo II "Ut unum sint", come quelli del 2003 e del 2004 circa "il ministero di Pietro"; si fa anche riferimento alle riviste *Irénikon*, *Unité chrétienne*, *Proche-Orient Chrétien*, e il contributo di orientali cattolici al Vaticano II come di Massimo IV, patriarca di Antiochia dei Greco-melkiti, dei vescovi Zoghby, Edelby e Corbon.

L'opuscolo del P. Mastoyiannopoulos è una breve sommaria presentazione destinata al lettore greco di una nuova positiva svolta della Chiesa cattolica, dopo il Vaticano II, in campo liturgico, biblico, patristico ed ecclesiologico, attingendo dal patrimonio delle Chiese orientali. Si evidenziano delle avanzate ricerche e scoperte basate sulla teologia ortodossa, come la Pneumatologia, l'Ecclesiologia eucaristica, il senso della Tradizione nella Teologia. L'opuscolo è ispirato da un autentico spirito ecumenico destinato ad un ambiente, come quello ortodosso greco, che ignora in gran parte l'aggiornamento operato nella Chiesa cattolica dopo il Vaticano II, dovuto proprio alla riscoperta del patrimonio teologico, liturgico, spirituale e disciplinare della Chiesa antica in oriente. Pertanto noi aggiungiamo che gli stessi teologi ortodossi moderni, greci, russi, romeni, serbi, bulgari, ecc. ricorrono spesso oggi all'occidente per approfondire le fonti della tradizione orientale usufruendo dell'"Occidente che ha riscoperto l'Oriente".

D. Salachas

MOJZEŠ, Marcel, *Il movimento liturgico nelle Chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX secolo* [Subsidia 132], BEL, Roma 2005, pp. 275, € 35,00.

In questo libro Marcel Mojzeš ci presenta uno studio sulle tendenze e i tentativi di riforma liturgica in quattro Chiese di tradizione bizantina durante il XX secolo: la Chiesa russa ortodossa, la Chiesa greca ortodossa, la Chiesa ucraina greco-cattolica e la Chiesa melchita greco-cattolica. Questo studio deriva dalla dissertazione per il dottorato presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma.

Per ognuna delle quattro parti l'autore analizza i diversi momenti/movimenti in ognuna delle Chiese studiate, che hanno voluto introdurre o portare a termine una riforma nella tradizione liturgica. Per quanto riguarda la Chiesa ortodossa russa, l'autore delinea in un primo momento il contesto storico e le fonti per una riforma liturgica, sottolineando il ruolo giocato dal concilio del 1917-1918;

quindi mette in luce le possibilità-necessità di una riforma liturgica nate dallo stesso cambiamento all'interno del *Typikon* di ogni Chiesa. La prima parte del lavoro si conclude con alcune proposte concrete per la riforma della liturgia di ognuno dei sacramenti, anche a livello architettonico ed iconografico. La seconda parte del lavoro, dedicata alla Chiesa greca ortodossa, consta di quattro capitoli in cui si analizzano dettagliatamente i momenti-movimenti che hanno incentivato la riforma liturgica della liturgia bizantina, momenti legati al movimento Ζωη negli anni (1907-1960), alle questioni liturgiche nate nella preparazione del Concilio pan-ortodosso (1961-1976), alle proposte nate nel seminario di Tinos nel 1968 ed infine a quelle della scuola teologica di Tessalonica del 1972. La terza parte del volume, più breve dalle altre, è dedicata alla Chiesa ucraina greco-cattolica con l'analisi del pensiero di tre figure importanti: C. Korolevskij, A. Šeptytskyj ed infine P. Galadza. La quarta parte del lavoro è dedicata alla Chiesa melchita greco-cattolica e consiste nell'analisi delle proposte fatte dall'arcivescovo di Aleppo N. Edelby e della riforma del 1970, con i commenti di J. Mateos.

Come lo studio dimostra, in tutte queste Chiese, sia ortodosse che cattoliche, i problemi della vita liturgica e le proposte per la loro soluzione sono molto simili. Comunque, per le Chiese cattoliche-orientali e le Chiese ortodosse, tutte e due in cerca di "progresso organico e rivitalizzazione", e "ritorno alla disciplina autentica", le differenze di accento e di sfumature sono strettamente connesse alla storia precedente, ognuna delle quali del tutto diversa dall'altra. Se gli ortodossi hanno insistito forse troppo ostinatamente su alcune forme esterne del loro passato liturgico, gli orientali cattolici l'hanno abbandonato con una leggerezza a volte sconcertante. Per lo studioso cattolico è consolante vedere come il rinnovamento liturgico inaugurato dal Concilio Vaticano II abbia avuto influsso positivo sull'ortodossia, anche se c'è stata qualche perplessità tutte le volte che la liturgia in occidente è stata esposta al capriccio individuale essendo la norma liturgica resa più flessibile dalla riforma. In Oriente l'alternativa al legalismo e al rubricismo non è un individualismo anarchico, ma una fedeltà spontanea alla tradizione. Lo storico della liturgia non troverà sorprese in questo studio. Sappiamo già che i problemi del culto sono più o meno gli stessi per tutte le Chiese.

M. Nin, O.S.B.

MOTIUK, David, *Eastern Christians in the New World: An Historical and Canonical Study of the Ukrainian Catholic Church in Canada*, Université Saint-Paul/Saint Paul University, Ottawa 2005, pp. XIII + 424, $ 50.00.

In accord with its title, this book traces the development of the Ukrainian Catholic Church (UCC) in Canada from the beginning of pastoral care of Ukrainian immigrants at the beginning of the twentieth century through 2004, by following in their context the documents first of the Holy See, then of the UCC. The Appendix contains four documents: two Roman, from 1913 and 1930,

in Latin and English; and two of the Ukrainian Catholic Church in Canada, 1915 and 1962, in Ukrainian and English. Although nowhere stated in the book, this study reproduces the author's doctoral thesis at the Pontifical Oriental Institute.

In the historical background with which the book begins, as throughout where the author gives historical notes, he carries over present-day notions and terms to events and periods in which they are inappropriate. It is euphemistic, to say the least, to write that the establishment of the Latin patriarchate in Constantinople "made it necessary... to provide legislation for those faithful belonging to another Church *sui iuris* living within the same ecclesiastical boundaries" (p. 6); what is meant is that Greek Orthodox were subjected to a Latin Catholic hierarchy. Surely the Christians of southern Italy in the second century were not "of the Byzantine tradition", nor is it correct to state that bishops there were under the direct jurisdiction of the *bishop* of Rome or to see latinization among Italo-Greeks even before the eighth century (pp. 7-8). P. 10 contains another series of startling affirmations: that the principle of jurisdiction of Latin Ordinaries was applied in 1771 when the Mukačeve eparchy was finally recognized ("elevated" according to Rome) — actually that principle was then abolished — and that the eparchy of Oradea Mare was erected for Romanians in Novhorod (?). To trace the origin of the St Josaphat College in Rome to 1639 is stretching historical facts (p. 111). A canonist should know that it is not up to a provincial synod to "grant authority to the legislation of the Apostolic See" or to determine that See's "rights and obligations" (pp. 76-77).

More serious are inaccuracies and half-truths with an ideological bias. The metropolitan see of Kiev was not "liquidated by the Orthodox Church of Moscow in 1839" (p. 51) — it continued and continues to exist to this day. The Uniate (titular) see of Kiev was abolished, yet in 1805, and not by the Orthodox Church, but by the tsar. The statement on p. 65, fn. 20, that the synod of Lviv in 1891 is "the seventh provincial synod of the Ukrainian Church since 988" would make sense if there were a Ukrainian Church (what confession?) in 988 and if the meetings of bishops in Rus' followed the prescription of the present-day Code of the Catholic Church.

It would be helpful if the author explained what he means by "Universal Church" (e.g., pp. 105, 107, once with capital U, another with small). If he uses it, as some Greek Catholics do, as a synonym for Catholic, then this is at odds with the ecumenism that he talks about elsewhere. On p. 102 he writes about the "already existing Ukrainian patriarchate", an assertion not only false, but contradicted by what he says on p. 106 about the election of Lubomyr Husar as major archbishop.

The author is shy in divulging what are, after all, public facts. There is only a vague reference to the serious problems that eventually forced bishop Budka to leave Canada, while the account of the UCC Synods under cardinal Slipyj leaves the uninformed reader with the impression that the entire Ukrainian Catholic hierarchy wholeheartedly supported Slipyj's proposals and enactments. Motiuk writes (p. 123) that some bishops in Canada have granted their deacons faculties

that are far beyond those of Eastern tradition, but does not so much as hint who those bishops are.

I emphasize Eastern in the last example, because, whatever else the book may demonstrate, it clearly shows the besetting problem of the Ukrainian Catholic Church, not only in Canada, the jostling of Eastern (Orthodox) and Western (Catholic) norms and practice. The author's stance is pro-Eastern, and he appears to believe that "purifying" rites and using "eastern" terms solves the problem. That these are only cosmetic is illustrated by the discussion on the deacons (pp. 118-123). Permanent deacons, as the author following Catholic norms defines them, are deacons not destined for the priesthood. This is a recent innovation; the Orthodox Churches have deacons who may never become priests, but in principle are not barred from the priesthood. So where does the UCC stand between the two? There is no doubt that it follows, even chronologically, the enactments of the Latin Catholic Church; the extraordinary faculties proposed for deacons likewise have no foundation in "Eastern" tradition, whether canonical, pastoral, or liturgical. Another aspect of the problem is shown on pp. 164-175, where the author treats of indulgences. Contrary to what he thinks, this is not just a "devotional practice" divorced from other matters, but closely bound with the Catholic teaching on guilt of and temporal punishment for sin — the theology and the practice stand or fall together. Every period has its own brand of latinization in the Eastern Churches united with Rome. Thus, norms go into minutiae of candles, while Trent's teaching on confession is accepted and persons who feel that it is necessary to confess before going to receive communion are said to be harboring a "misconception" (p. 164). The "divine praises" as the author calls do not have in Ukrainian usage (but they do in Latin) matins and lauds as separate parts (p. 136).

A Ruthenian Basilian provincial yet in the seventeenth century said it all: "i Rutheni non osservano il ius canonico [de latini] sotto pretesto di essere di rito greco, nè osservano il ius canonico de greci sotto pretesto di essere uniti, e così essi vivono senza legge, et i metropoliti si usurpano il ius patriarcale".

The language is often contorted and could have used some editing, see, e.g., p. 20, 2nd paragraph; what does the last sentence on p. 54, fn. 122 mean? The author often translates slavishly from another language into English (see, e.g., p. 24), at other times incorrectly ("to feed his soul", p. 247). The author may not like the phrase "vicar of Jesus Christ", but that is what the original says and not "representative", as he translates it (p. 321). Anyone who knows Ukrainian can find many other examples in the Appendices. On p. 37, fn., are we to conclude that *Graeci-rutheni ritus* was or was not renewed? Since the author is writing in English, I fail to see the point of the remark that ordination "is more properly called *rukopolozhennia* in Ukrainian" (p. 177).

In spite of the book's many deficiencies, I recommend it to all those interested in the Easter Catholic Churches, especially the Ukrainian. It does provide in original some legislative documents pertaining to that Church in Canada. It will also acquaint the reader with one mentality current in the UCC today and

thus can illustrate the identity problems besetting all the Eastern Churches united with Rome.

S. Senyk

PERICOLI RIDOLFINI, Francesco (a cura di), *Le Dimostrazioni del Sapiente Persiano.* Traduzione italiana con introduzione e note, Edizioni Studium, Roma 2006, pp. 206, € 20,00.

Il Curatore del volume è un noto storico del cristianesimo, specialmente di Oriente. Da buon siriacista consacra la sua competenza filologica a tradurre in italiano un antico testo ascetico siriaco del IV secolo, più di una volta rivisitato, dal 1700 in poi. P.R. ci dà la traduzione italiana sobriamente annotata di dieci *Dimostrazioni* del Sapiente Persiano. Non vi premette il nome di Afraate, come fanno Parisot nella Patrologia Syriaca o Pierre nelle Sources Chrétiennes e ne spiega il perché. Infatti quando nel 1756 Antonelli pubblica una versione latina della redazione armena, le *Dimostrazioni* sono attribuite a Giacomo vescovo di Nisibi. Anche lo scrittore latino Giacomo di Marsiglia nel secolo V attribuisce a Giacomo vescovo di Nisibi scritti ascetici che si identificano con le *Dimostrazioni.* Per il Curatore l'attribuzione a Giacomo di Nisibi avrebbe lo stesso grado di probabilità di quella ad Afraate. Ma allora anche le due ipotesi hanno la stessa plausibilità e lo stesso diritto a sussistere? Oltre il problema della autenticità il P.R. affronta quello dell'integrità del testo che appare spezzato con la decima *Dimostrazione.* Le altre 13 *Dimostrazioni* sarebbero aggiunte in seguito. Per rappresentare concretamente tutta la composizione egli aggiunge un diagramma della diversa sistemazione dei vari elementi, secondo la tradizione siriaca, armena e latina (pp. 15-16).

Il Curatore premette alla versione una breve introduzione sulle lingue semitiche, per indicare il posto del siriaco nell'albero genealogico di quelle lingue. Quindi dà un breve riassunto del contenuto delle dieci *Dimostrazioni.*

La versione in italiano, frutto dell'acribia e dell'esperienza del professore che ha insegnato per anni alle università di Bologna e di Roma, si legge facilmente per via di uno stile semplice e chiaro. Non è la prima volta che si traducono in italiano le *Dimostrazioni.* Giuseppe Ricciotti ne aveva tradotto una scelta della prima e della seconda parte. Mi risulta che un gruppo di siriacisti ne stia preparando una completa in italiano. Qui abbiamo davanti agli occhi le prime dieci *Dimostrazioni.* Sono precedute dalla Lettera di richiesta tipica del genere letterario che formula la domanda del discepolo per concretizzare poi l'esauriente risposta pedagogica del maestro. Gli argomenti, in ciascuna delle 10 *Dimostrazioni,* sono la fede, la carità, il digiuno, la preghiera, le guerre, i figli del patto (sui quali tanto si è discusso e vedo giustamente menzionati i "Covenanters" di Nedungatt che fa il punto su di loro), i penitenti, la resurrezione, l'umiltà, i pastori. È come una scuola attiva che insegni la pratica coerente e generosa del cristianesimo. Il P.R. dà brevi note e identifica con cura le innumerevoli citazioni bibliche. Infatti l'autore siriaco del secolo IV è imbevuto di Bibbia che cita

con la massima frequenza. "Nella mia piccolezza di figlio di Adamo — scrive alla fine della XXII *Dimostrazione* — ho scritto queste cose in quanto discepolo delle Sacre Scritture". Rarissimamente la citazione denuncia errori di memoria. Uno ne ha trovato il Curatore quando il Sapiente di Persia attribuisce a Isaia una parola di Ezechiele (p. 106 nota). Delle citazioni bibliche egli controlla non solo l'esattezza, ma anche il rispetto della tradizionale interpretazione. E a questo proposito osservo che P.R. è talvolta troppo severo nel giudicare arbitraria la lettura della Bibbia da parte del Sapiente Persiano. Quando scrive: "E l'Apostolo mostra e stabilisce che dopo la fede eccelle la carità" il Curatore commenta in nota: "In realtà in I Cor 13,13 Paolo dice 'Adesso poi rimane fede, speranza e carità, queste tre, ma più grande fra queste è la carità" (p. 82). Per consolare il Curatore ricordo che anche Irénée Hausherr, ottimo siriacista lui pure, leggendo nella corrispondente traduzione latina di Parisot le parole "demonstrat Apostolus charitatem post fidem maxime praecellere" si chiede anche lui se quelle parole non contraddicano 1 Cor 13,13. Ma trovando il chiaro riferimento a quel testo paolino e leggendo nel passo immediatamente precedente che "maior omnibus est charitas" conclude: si deve interpretare "post fidem" non nel senso di inferiorità della carità alla fede, ma in un dopo temporale o logico (cf. DSp I [1937] 746-752).

Mi congratulo con il Curatore e l'Editore di questo contributo che può far conoscere un capolavoro spirituale dell'Oriente cristiano a chiunque capisca l'italiano. E attendo la continuazione del lavoro dello stesso Curatore anche circa le altre 13 *Dimostrazioni*.

V. Poggi, S.I.

PIERALLI, Luca, *La corrispondenza diplomatica dell'imperatore bizantino con le potenze estere nel tredicesimo secolo (1204-1282).* Studio storico-diplomatistico ed edizione critica [Collectanea Archivi Vaticani 54], Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2006, pp. XLVI + 457, € 45,00.

Quest'opera mette la paleografia e la diplomatica al servizio di un capitolo di storia bizantina che va dal sacco crociato di Costantinopoli ai tentativi di unione lionesi. E dimostra come la cancelleria imperiale bizantina abbia rapporti esterni (*Auslandsschreiben*) con Roma, con Venezia, con la Francia e con Genova, negli ottanta anni che seguono la data fatidica del 1204. I primi documenti qui criticamente editi non partono da Costantinopoli, dove c'era un sovrano latino, ma da Nicea.

L'A., paleografo e bizantinista di ottima scuola, è discepolo di Otto Kresten, che firma la Prefazione, concludendo che "il lavoro apre nuove prospettive nell'indagine storica" (p. VIII). L'edizione critica di testi, nucleo centrale del volume, comprende tre gruppi di documenti. Il più numeroso consta di lettere a papi, inviate dalla cancelleria imperiale bizantina. Una lettera a ciascuno dei sette papi Gregorio IX, Alessandro IV, Urbano IV, Clemente IV, Giovanni XI. Due lettere a Niccolò III e sei lettere a Gregorio X. Dei documenti editi cri-

ticamente nel volume, diciannove sono firmati da Michele VIII Paleologo, quattro dal coimperatore Andronico II e una ciascuno da Teodoro I, Teodoro II e Giovanni III. Un secondo gruppo di cinque lettere è indirizzato alla Repubblica di Genova. Due di quelle lettere riguardano il trattato del Ninfeo del 1261. Un'altra del 1262 conferisce poteri a legati bizantini e chiede a Genova notizie sulle intenzioni di Venezia. Una terza lettera, del 1276, rimprovera Genova di atteggiamento sfavorevole a Bisanzio. L'ultima, del 1278, assicura che i diritti dei Genovesi saranno rispettati in terra bizantina. Il terzo gruppo è costituito da lettere indirizzate a Venezia. Nella prima, datata 1219, Teodoro I Lascaris firma una tregua con la colonia veneziana di Costantinopoli. Nella seconda lettera, del 1265, Michele VIII Paleologo riceve gli inviati del Doge Rainiero Zeno e si impegna alla pace con Venezia. Nella terza lettera del 1277 Michele VIII stipula una pace biennale con Venezia. Nelle Appendici è pubblicato il testo della professione di fede cattolica formulata da Clemente IV e da Gregorio X nel 1267 e nel 1272. Quindi è pubblicata la lettera *Non solum nunc* spedita dai Padri sinodali bizantini nel 1274 a Gregorio X, sottoscritta dal Patriarca ecumenico Giovanni Vekkos. Si riporta infine la professione di fede cattolica del 1277 firmata dallo stesso patriarca Giovanni Vekkos.

La metodologia dell'edizione, con le singole fasi di "tradizione, documenti menzionati o inserti, edizioni già esistenti", è perfetta. L'A. segue Franz Dölger, *Kaiserkunde als Ausdruck* e i rispettivi aggiornamenti di Herbert Hunger. La stessa titolatura del Basileus è sottolineata nelle sue oscillazioni. Dall'epiteto *novus Constantinus, novus Augustus,* o *semper Augustus* a chi sottrae ai Latini le usurpate funzioni imperiali, fino agli epiteti *filius obediens*, *spiritualis filius*, *devotus filius* nei riguardi del papa. La titolatura del papa quale destinatario di lettere o di ambasciate riserva sorprese. Una volta il papa ha anche il titolo di *ecumenico*, da secoli ormai attribuito al patriarca di Costantinopoli. Sempre però, in questi documenti successivi al 1204, il rapporto fra *intitulatio* e *inscriptio* è lo stesso, riservando al papa una priorità che corrisponde a un primato di onore. Di questo linguaggio cancelleresco l'A. studia anche le immagini della Chiesa. Quella di "corpo e membra" è la più frequente. Lo scisma è rappresentato come lacerazione del corpo di Cristo o della veste di Cristo. Le formule rivelano uno scambio fra Oriente e Occidente. Per esempio l'espressione agostiniana *vitam vivere sine fine*, è usata anche in un documento stilato dalla cancelleria bizantina. Si credeva che l'unico testo ufficiale fosse quello in lingua greca con acclusa traduzione latina strettamente letterale κατὰ πόδα. Da questa indagine risulta invece che può esserci un documento redatto direttamente in latino. L'A. approfondisce quanto Roberg aveva già ipotizzato per il solo protocollo della professione del 1274, che un testo potesse avere due redazioni ufficiali. Lo constata per l'edizione della professione di fede cattolica del Lionese II che ne ha una prima nella raccolta epistolare di Berardo di Napoli in Reg. Vat. 29A e una seconda in Bordeaux 761. L'A. scopre anche ulteriori interventi di ripulitura ad opera di Berardo di Napoli. Anzi talvolta la seconda redazione si rivela più aderente al testo greco della traduzione ufficiale. Il manoscritto di Osnabrück *Depositum 58d* mostra la superiorità del secondo testo rispetto a quello di Berar-

do di Napoli Reg. Vat. 29A. Una frase del papa Urbano IV in risposta a Michele VIII nel 1263 circa una buona traduzione latina è stata interpretata erroneamente da Roberg. Si conosceva meglio il latino a Costantinopoli che non il greco in Occidente. Abbiamo così una vera e propria *editio princeps* del testo della Professione di Fede del 1274.

Rilievi squisitamente filologici permettono all'A. di arricchire e perfezionare la comprensione di fatti storici. Egli sa che gli imperatori bizantini preferivano la crisobolla al trattato bilaterale. Ma in questo periodo, grazie all'influsso dell'Occidente, sostituirono talvolta alla crisobulla il trattato bilaterale. In questa documentazione però, il papa ricorre piuttosto al *Diktat* che al dialogo bilaterale. Propone una professione di fede o altro, come condizione *sine qua non*. È un elemento che aiuta a capire l'insuccesso dei tentativi di unione fra Roma e Costantinopoli, destinati a non durare. Un altro risultato storico frutto dell'acribia filologica è l'identificazione del protonotaio degli interpreti del 1278, Ogerio Boccanegra. Due documenti del 1248 e del 1251 contengono la stessa sua sigla di notaio, stella a quattro punte tagliata a croce da due trasversali, che si trova nel trattato del Ninfeo del 1261 e in un trattato con Venezia del 1277. Come si vede si verifica quanto O. Kresten afferma nella Prefazione, che cioè il lavoro "apre nuove vie nell'indagine storica". Felicitazioni!

V. Poggi, S.I.

PILLONI, Francesco, *Teologia come sapienza della fede.* Teologia e filosofia nella crisi ariana del IV secolo, Dehoniane, Bologna 2002, pp. 199, € 19,50.

Il lavoro di P., presentato inizialmente come tesi di dottorato al Pontificio Istituto Orientale, mette in scena la sfida all'ortodossia che significava la teologia eretica di Eunomio e la risposta che provocò nei Cappadoci, evidenziando la differenza tra ciò che Basilio smascherò come "technologhia" e quella maturità dell'*intellectus fidei* che rappresenta il culmine della sapienza. I. Gargano, direttore di questa tesi, individua nella sua Presentazione tre novità. (1) Se Basilio nelle *Omelie sull'Esamerone* ha saputo scartare l'allegorismo in favore del letteralismo biblico, questo è dovuto alla polemica eunomiana di queste Omelie (p. 8). (2) L'A. azzarda l'ipotesi che *I Cinque Discorsi teologici* di s. Gregorio Nazianzeno siano una specie di terzo trattato *Contra Eunomium*, da porre accanto agli omonomi trattati degli altri due Cappadoci (p. 8). (3) Enucleando i termini del dibattito sulla cosmologia eunomiana l'A. articola la contro-proposta cosmologica di s. Gregorio Nisseno, che ha saputo sfruttare categorie filosofiche al servizio della teologia (pp. 8-9). A pp. 11-25 si trovano le Sigle e abbreviazioni (pp. 11-12) e una Bibliografia (pp. 13-25).

Già dai "Frammenti di una storia" (capitolo 1°), tenendo conto della bibliografia, risulta che la Cavalcanti sembra recepire la tesi del Weijenborg che i Cinque *Discorsi teologici* del Nazianzeno non si riferiscono direttamente a Eunomio (p. 41). Ma la persistenza dell'eunomianismo si registra anche nel *De incomprehensibilitate Dei* del Crisosotomo, e ne resteranno tracce fino all'ottavo secolo,

come testimonia il Damasceno (p. 42). Nel secondo capitolo abbiamo a che fare con "Eventi, protagonisti e scritti" (pp. 45-75) che mostrano Eunomio nella contrapposizione dei fronti, tornato che fosse da Alessandria ad Antiochia (357-358) al seguito di Aezio (p. 48). Gregorio Nazianzeno compone (358-359) con Basilio la *Filocalia* da Origene, che servirebbe da introduzione metodologica ai Cappadoci (p. 62). "Sebbene alcuni autori abbiano voluto porre il *De Spiritu Sancto* in dipendenza dal confronto tra Basilio ed Eustazio di Sebaste, recentemente è stato chiarificato dal Pouchet l'orizzonte principalmente antieunomiano di questo trattato" (p. 65). Nel frattempo, Melezio di Antiochia riesce a convincere l'imperatore ad indire il concilio di Costantinopoli del 381 (p. 72).

Il terzo capitolo parla di Basilio, della sua esperienza battesimale e della sua logica ellenistica (pp. 77-98). Davanti alla tesi fondamentale di Eunomio, per il quale Dio, essendo ingenerato, è incomparabile rispetto ad ogni altra realtà, ragion per cui Logos e Spirito sono creature (p. 77), e di fronte alle perplessità di molti omeousiani, come Eustazio di Sebaste, davanti a tali argomenti, Basilio, che ne è al corrente (p. 82), sviluppa argomenti in favore dell'ortodossia, accusando di *technologhia* i giochi di Eunomio (pp. 90, 94, e 102). Si noti che Macrina aveva insegnato ai nipoti la dottrina di Gregorio Taumaturgo (pp. 90-91). Venendo al quarto capitolo, "Gregorio di Nazianzo: Una nuova logica per la teologia cristiana" (pp. 99-110), possiamo dire che i *Cinque Discorsi teologici* sono un vero e proprio *Adversus Eunomium* (p. 99). Si tratta di una logica interna alla fede (p. 103) e così siamo nello stesso filone monastico sapienziale proprio di Basilio (p. 104), che richiama l'antica prassi monastica e liturgica di frequentazione della Scrittura (pp. 105-106) e per cui la teologia è possibile solo all'interno di una vita ascetica (p. 106). In una parola, la teologia è l'espressione del vissuto battesimale (p. 110). Il quinto capitolo si occupa di "Gregorio di Nissa: teologia cristiana e riflessione metafisica" (pp. 111-126), eccellente, perché, a detta dell'Autore, il *Contra Eunomium* del Nisseno rappresenta il culmine speculativo della controversia eunomiana (p. 111). Nonostante le alterne vicende, Eunomio è ben affermato a Costantinopoli (p. 113) e attorno a lui si è costruita una vera e propria "Chiesa" (p. 118). Il Nisseno smonta l'*Apologia dell'Apologia* di Eunomio contro Basilio (p. 113), ma la sua perdita è ugualmente degna di grande rammarico (pp. 113-114). Questo modo di fare teologia — abbinare il linguaggio battesimale e metafisico — diviene tradizione (p. 121). Il capitolo sesto discute i presupposti filosofici del dibattito ariano (pp. 127-139). Qui P. segue J. Daniélou, che ha individuato in Eunomio un neoplatonico (p. 128), sia pure cristiano (p. 129). Quando la scuola platonica con il suo orizzonte spiritualistico fu riscoperta, da parte di Plotino, si deve ricordare che questi venne in diretto contatto con l'influsso asiatico dell'epoca alessandrina durante la campagna di Persia di Giordano (p. 131). "Il dibattito cosmologico" costituisce il tema del settimo capitolo (pp. 141-184). Smontando il sistema eunomiano punto per punto i Cappadoci creano la prima dogmatica cristiana di vero e proprio impianto metafisico (p. 141). Per esempio, è solo con i Cappadoci che l'ambito semantico di *hypostasis* viene assimilato a quello di *prosopon*, facendolo rientrare nell'ambito della realtà individuale; questo accade nella famosa lettera 38 dell'epi-

stolario di Basilio, attribuita oggigiorno al Nisseno o a qualcun altro (p. 150). Risulta anche che, nella concatenazione della realtà (*taxis*) (pp. 150, 156, 174), il concetto di sostanza (*ousia*) è inseparabile da quello di operazione (*energheia*) (pp. 151, 153). Il primo schema (a p. 188) di Eunomio è niceno, il secondo (a p. 189), quello della succesione (*taxis*) delle ipostasi secondo la triade neoplatonica, assunta da Eunomio (p. 191). Segue un'utilissima cronologia della controversia eunomiana.

L'interpretazione di P. dà una lettura approfondita della controversia, ma la bibliografia potrebbe forse essere ancora ampliata, sulla base di contributi recenti, specie di lingua inglese, e della dettagliata interpretazione della controversia che ivi si trova.

E. G. Farrugia, S.I.

POGGI, Vincenzo, *L'Oriente cristiano I. Panorama storico delle Chiese cristiane in Asia e in Africa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, pp. 130, € 16,00.

L'A., noto per i suoi scritti sul tema, parte, nel primo capitolo, "Il cristianesimo in Oriente" (pp. 7-14), dalla concezione che l'Oriente cristiano comprende, in senso rigoroso, il cristianesimo nato nelle province orientali dell'impero romano, risultato del rimpasto amministrativo operato da Diocleziano, imperatore dal 284-305 (p. 10). Ma ben presto questa designazione di luogo diviene designazione di qualità. Infatti si leggono accezioni di Chiese orientali che si ritengono custodi dell'eredità dell'antica Chiesa indivisa, rinfacciando alla Chiesa occidentale di aver adulterato la fede, per non dire niente delle Comunità Protestanti (p. 13). Intanto, la stessa Chiesa orientale *stricto sensu* si distingue da quella di Bisanzio e del mondo slavo; qui P. segue Michelangelo Guidi e il compianto Vittorio Peri (pp. 13-14).

Con il secondo capitolo l'A. prende come punto di partenza "Gerusalemme e la Palestina" (pp. 15-45). A ragione chiama Gerusalemme la città santa madre di tutte le Chiese (p. 15) e non solo la primitiva *qiblah* della preghiera musulmana (p. 31). È lì che si manifesta per la prima volta la comunità religiosa detta con parola greca *ekklesia*, da cui la parola ebraica *knesset* (p. 19), che fa della tappa giudeo-cristiana, di solito trascurata, una tappa obbligatoria dello sviluppo del cristianesimo. Ma anche qui vediamo un'ulteriore differenziazione all'interno della stessa comunità cristiana: coloro che provengono dall'ebraismo, detti *galilei* o *nazareni*, e i gentili, chiamati cristiani (p. 19). Negli scambi tra Harun al-Rašid e Carlomagno, P. non menziona, come invece fa altrove, l'elefante che Carlo Magno vuol avere dal califfo abbaside (p. 33). Con l'entrata in scena dell'Islam appare anche la figura giuridica della *dimma*, che l'A. descrive come protezione concessa a non musulmani — ma sarebbe stato meglio specificare che la concessione riguarda di per sé *ahl al-kitab*, "la gente del libro" — di praticare la precedente religione sotto la guida della propria gerarchia ecclesiastica a norma del proprio diritto canonico, a condizione che si rispetti l'autorità costituita e si paghi la tassa prevista, la *giziya* (p. 30). Toccando il tema delle Crociate l'A. cita lo

studioso israeliano Moshe Gil che concorda con quei greci ortodossi che attribuiscono a Bisanzio l'origine delle Crociate a causa del peggioramento della condizione dei non-musulmani a Gerusalemme e del tentativo dei Bizantini di riconquistarla (pp. 33s). Comunque, P. pensa che altri fattori possano aver influito sulla decisione di Urbano II. Ironia della storia: trascorsi appena quarant'anni da quando i Crociati furono cacciati nel 1291 dalla Palestina, il re Giacomo di Aragona, nel 1327, ottiene dal sultano mamelucco che i religiosi della corda, cioè i Francescani, possano stabilirsi legalmente a Betlemme (p. 36). Da notare che immediatamente dopo il 1453 ci sono a Costantinopoli, accanto all'*ummah*, due *millet* cristiani: *millet rumi* per i bizantini, *millet armani* per gli Armeni e i non-calcedonesi (p. 37). I Turchi, come si sa, garantiscono 400 anni di pace alla martoriata terra della Palestina, ma la storia dei rapporti tra Latini e Orientali non finisce. Nel 1838 Mahmud II riconosce il *millet* dei melchiti cattolici sotto Massimo III Mazlum, a cui papa Gregorio XVI dà *ad personam* il titolo di patriarca di Antiochia e di responsabile dei melchiti nei territori di Alessandria e di Gerusalemme (p. 38). Nel 1847 Mons. Giuseppe Valerga è nominato patriarca latino di Gerusalemme, latino e latinizzante (pp. 38s). Il suo successore a partire dal 1987, Michel Sabbah, è un palestinese arabofono (p. 39). La Questione d'Oriente scoppia quando Napoleone sbarca in Egitto nel 1798, continua sotto Muhammad 'Alì e raggiunge una altra tappa e la prima risoluzione con la creazione nel 1873 di un governatorato autonomo per Gerusalemme, fino allora dipendente da Damasco (p. 39). Con la creazione dello Stato d'Israele nel 1948 la situazione non si placa, perché la città resta contesa dalle tre religioni che la considerano ugualmente sacra (p. 41).

Il terzo capitolo (pp. 47-70) percorre il cammino da Alessandria ad Addis Abeba, incominciando con la Chiesa copta (p. 47). Ad un certo punto, tutto il corso del Nilo appartenne all'Oriente cristiano, includendo la Nubia (p. 47). La Nubia mostra il caso particolare di una chiesa che è sopravvissuta un secolo oltre la conquista islamica. Per la cronologia dobbiamo incominciare con Alessandria. Questo doppio aspetto si vede anche nelle due versioni della nascita della Chiesa: una risale a s. Marco evangelista, l'altra al primo patriarca Teodosio (p. 61). Il calendario copto, comunque, parte dalle persecuzioni di Diocleziano (p. 65, cf. p. 51). Come avanguardia si attesta la nascita del monachesimo (p. 52). Al pericolo della gnosi la Chiesa alessandrina sa rispondere con lo gnostico perfetto (pp. 53s), nerbo della teologia di s. Clemente d'Alessandria e di Origene. Ma l'aggravarsi della crisi fa convocare concili ecumenici contro le eresie provenienti da Alessandria (p. 55). Bablun al Fustat, o vecchio Cairo (p. 64), è rivale di Roma nell'interpretare la fine della prima lettera di s. Pietro, avrebbe potuto aggiungere P.. L'epoca d'oro della teologia copta, nel secolo XIII, segnala un capolavoro come *Il compendio dei fondamenti della religione* di al-Mu'taman (p. 66), che applica alla Trinità il "vedere come in uno specchio" di 1Cor 13, 12 (p. 67). Riflessi di questa vitalità si vedono ancora nella liturgia, nell'arte copta (p. 68) e nel monachesimo anche attuale. Alla Chiesa d'Etiopia è dedicato il capitolo 4 (pp. 71-76). La storia tratta del periodo da s. Atanasio a s. Frumenzio, così come la racconta Rufino di Concordia (pp. 71s). Degli esperti citati, O. Raineri è at-

tualmente professore al PIO (p. 73). La porta dell'Etiopia si apre ai gesuiti grazie all'alleanza tra Portogallo e Negus (p. 74). Da notare anche la disputa tra unzionisti e unionisti. L'intervento maldestro dell'Italia nel 1936 desta la voglia di autocefalia, che l'Etiopia raggiunge nel 1959 (p. 74). Ma quando si dice che l'inno a Maria di Abuna Abranyos († 1718) ricorda il versetto che Dante mette sulle labbra di s. Bernardo, bisognerebbe aggiungere che cose simili si trovano anche in s. Efrem († 373) (vedi s. Efrem Siro, "Inno II", *Inni alla Vergine*, trad. G. Ricciotti, Roma 1925, p. 15).

Diverso il viaggio da Antiochia a Ctesifonte per conoscere le Chiese di lingua siriaca (pp. 77-105). Questa lingua è vicina alla lingua parlata da Gesù. Le Chiese "giacobite" sono la Chiesa siro-ortodossa del patriarcato di Antiochia e la Siro-Ortodossa dell'India (p. 78), senza dimenticare però la Chiesa assira d'Oriente in Persia (p. 85, 88). La stele di Si-an-fu, scoperta nel 1625, racconta il credo, chiamato "cammino luminoso", in cinese e in siriaco (pp. 88-90). Parallele a queste Chiese ci sono comunità cattoliche, per esempio, la Chiesa caldea in corrispondenza a quella assira, emersa quando il nuovo Katholikos Giovanni Sulaqa nel 1553 viene a Roma (p. 93). Ma la Chiesa maronita, cattolica, non si stacca da nessuna chiesa ortodossa (p. 100).

Il capitolo sesto (pp. 107-113) è dedicato all'Armenia (pp. 107-114). La Piccola Armenia è il regno di Cilicia, creato due anni dopo la disfatta bizantina di Manzikert (1071). Questo regno sarà unito a Roma, forse a causa delle circostanze, però è più importante lo spirito ecumenico di alcuni luminari e dei Mechitaristi (p. 110). Quando Abramo Arzivian, cattolico, è eletto patriarca della Cilicia nel 1740 e Mahmud II riconosce un *millet* greco-ortodosso, emerge una Chiesa cattolica armena (p. 110). Ma quando la bolla *Reversurus* cerca di abolire, sotto il patriarca Hassun, la partecipazione dei laici all'elezione del patriarca, scoppia una tempesta che si placa solo sotto Leone XIII (p. 111). Con il genocidio armeno cala il sipario sulle tensioni nella Chiesa (p. 112-114).

Per la Chiesa della Georgia (pp. 114-125) la lista dei santi inizia con santa Nino, eguale agli Apostoli, ma include santi come Abo di Tbilisi: qui Gaga Shurgaja, professore all'Orientale, concorda con l'elenco dei santi georgiani anteriori al 1054 ricostruito dal vescovo cattolico Moriondo (pp. 116-117).

La conclusione auspica, con Vittorio Peri (non: Perini!) che si diradi il pregiudizio sull'Oriente cristiano.

Una nota aggiunta dagli editori precisa che questo panorama storico delle Chiese cristiane esclude di proposito ogni riferimento alle Chiese di rito bizantino, che saranno oggetto di trattazioni specifiche. Ma qui, servirebbe l'ulteriore distinzione tra l'Oriente nel senso del mondo bizantino greco, slavo e così via, e l'Oriente pre-calcedonese. Intanto P. è maestro del dettaglio e il suo libro, piccolo di mole, è strapieno di dettagli, che rendono il racconto interessante e utile.

E. G. Farrugia, S.I.

RAINERI, Osvaldo, *Muovi le corde della mia anima.* Inni e preghiere della Chiesa Etiopica, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2006, pp. 193, € 15, 00.

Attingendo alla sua copiosa produzione letteraria di etiopista, l'A. pubblica questa antologia di testi liturgici e agiografici etiopici, tradotti in italiano. Ne elenchiamo i testi in ordine cronologico di apparizione in riviste e raccolte. Precisiamo che la voce etiopica malkè' è tradotta talvolta con Effigie, descrivendo Maria o un santo, oppure un sacramento. La "Preghiera al re Davide" (1978), "Malke' dell'Abuna Ya'kob" (1979), "Vita dei giusti", cioè dei monaci siriaci fuggiti in Etiopia nel sesto secolo (1980), "Libro di preghiere dei Cistercensi Etiopici" (1981), "Dottrina degli Arcani del messale etiopico" (1981), "Effigie dei Santi Pietro e Paolo" o raccolta di inni, pubblicata da O. Raineri con Tedros Abraha (1981-1982), "Atti di Abuna Abranyos" (1983), "Malke'a qerban" o Effigie della Eucaristia (1984), inno composto da un poeta etiopico ad onore di Francesco d'Assisi (1985). Seguono tre testi mariani, dall'inno "Bese'et anti" Beata sei tu! (1986), le "Lodi di Maria" (1987-1988) e l'effigie di Maria, "Patto di misericordia" (1989). Gli "Atti di Habta Maryam" (1990), l'Effigie di S. Claudio (1996), l'Anafora di Maria (2000) e infine gli "Atti di Mazra'eta Krestos" (2002). Ci congratuliamo con O. Raineri per aver messo a disposizione di un pubblico più vasto la sua competenza di etiopista.

V. Poggi, S.I.

RIZZI, Daniela - SHISHKIN, Andrej (a cura di), *Archivio russo-italiano* IV — *Русско-итальянский архив* IV [Europa Orientalis 6], Università degli Studi di Salerno, Salerno 2005, pp. 446, s.i.p.

Questa collana, giunta al IV volume, continua a contribuire, come i volumi precedenti alla conoscenza delle relazioni fra Russia e Italia.

Il primo saggio, "Documenti dell'Impero Russo al Museo Correr", è una indagine accurata, protratta lungo 94 pagine, per indicare ai ricercatori una lunga serie di documenti riguardanti i due Paesi e i loro rapporti. È redatto a quattro mani da parte dei coniugi Giraudo, già meritevoli di sorprendenti scoperte nello stesso Museo Correr, tra l'altro di vari manoscritti inediti dell'opera monumentale in vari volumi *Illyricum Sacrum*, o in altri sacrari della storia.

Il secondo saggio, di Sergej Yakovenko, è un ammirevole repertorio bibliografico di Autori e di Opere che si sono interessati al problema dei rapporti fra Italia e Russia. Chi se ne occupa trova qui una bibliografia accurata di 52 pagine.

Il terzo saggio raccoglie il carteggio epistolare intercorso tra A. D. Kantemir e sua sorella Maria, durante gli anni 1740-1744. Lui scrive in italiano, lei risponde in russo. Antioco Dmitrevič Kantemir, figlio del principe moldavo Costantino e di Cassandra Cantacuzena, era nato a Istanbul. Aveva poi frequentato l'Accademia di S. Pietroburgo, divenendo uomo politico e letterato dalla satira pungente. La nostra lingua, che in alcuni territori dell'impero ottomano era lingua di scambio, l'aveva forse appresa in famiglia.

Nel quarto saggio Daniela Rizzi introduce una traduzione in russo, ad opera di Michail Cheraskov, della lettera di Eloisa ad Abelardo, redatta in inglese da Alexander Pope,

Il quinto contributo, di Marina di Filippo, si occupa dei rapporti fra Russia e Regno di Napoli e redige un'inventario di documenti russi conservati dall'anno 1761 al 1879 nell'archivio di stato napoletano.

Il sesto saggio, di M. Talalaj, raccoglie versi in francese che il conte Grigorij Aleksandrovič Šuvalov (1804-1859) dedica all'Italia, più che altro a luoghi pittoreschi della Penisola: Castellammare, Venezia, Firenze, il Tevere, Palermo e Olivuzza. Šuvalov, rimasto vedovo, si fece barnabita nel 1856. Quei versi si trovano nell'Archivio romano dei Barnabiti.

Il settimo saggio, di M. V. Michailova, è dedicato a un confronto fra Dante e Pushkin operato da Georgij Ciulkov.

La seconda sezione del volume ha due articoli di A. L. Porfirieva e di M. Dolgushina, che si occupano di musicisti stranieri attivi in Russia e del compositore italiano maestro di cappella, Ferdinando Antonolini.

Per la storia dell'arte dell'incisione e dell'architettura Andrej Shishkin tratta di Andrej Beloborodov, di cui nell'archivio Ivanov rimangono numerose artistiche incisioni di siti archeologici romani e di panorami pittoreschi di Roma e d'Italia. Nel volume sono riprodotte diverse di queste incisioni in tavole fuori testo. Il Beloborodov fu inoltre un grande architetto di stile palladiano cui due mecenati affidano la costruzione di edifici romani, uno sull'Aventino e l'altro sul Monte Mario.

Chiude il volume la convincente ricostruzione della figura e della produzione letteraria dello slavista italiano Renato Poggioli che, pur vivendo sotto il fascismo, dedica il suo principale interesse alla Russia. Continui dunque l'Archivio Russo-Italiano a scoprire tesori nascosti e a promuovere ulteriormente lo sviluppo degli studi Russo-Italiani.

V. Poggi, S.I.

SHOFANY, Fr. Saba, *The Melkites at the Vatican Council II: Contribution of the Melkite Prelates to Vatican Council II on the Renewal of Moral Theology*, Authorhouse, Blomington, IN, 2005, pp. 348, s.i.p.

L'A. è un sacerdote melkita, nato in Palestina, che ha ottenuto gradi accademici a Roma e a Lovanio ed è ora vicerettore della cattedrale melkita di Boston. Il suo libro inizia con una breve storia della Chiesa melkita, suddivisa in tre fasi: 1) dall'origine apostolica, all'affermarsi della cristologia di Calcedonia; 2) dall'avvento dell'Islam alla nascita, nel 1724, del patriarcato melkita cattolico; 3) dal 1724 ad oggi. E siccome l'A. è specialista di teologia morale, descrive la formazione morale e sacerdotale del clero melkita impartita nel Collegio Urbano di Propaganda Fide, nelle istituzioni dei religiosi melkiti ad Ain Traz e nel Seminario di S. Anna diretto dai Padri Bianchi a Gerusalemme. Aggiunge una bibliografia ragionata di manuali e trattati di morale, sia in edizione latina che in traduzione araba. E, per la formazione dei fedeli, menziona vari catechismi in

arabo. Ma il centro del volume, come dice il titolo principale, consiste nella documentazione dell'attiva partecipazione della Chiesa melkita al concilio Vaticano II, con il suo famoso patriarca Massimo IV e i suoi vescovi. Infatti, nello svolgersi del Concilio, sono inseriti a tempo e luogo gli interventi personali del patriarca e di trenta vescovi melkiti. E l'A. non si accontenta di fare riferimento alla nota opera *L'Église Grecque Melkite au Concile* (Beirut 1967), agli Acta del Concilio, all'opera monumentale di Caprile, alla cronaca del Concilio di A. Wenger sulla Croix, al Diario del Concilio redatto dal vescovo melkita Néophytos Edelby, la cui traduzione italiana è uscita a Milano a cura di R. Cannelli nel 1996 (cf. in questo fascicolo di OCP, pp. 509-511). Ma l'A. spoglia anche le riviste *Le Lien*, *POC* e *al-Masarra*. Da tale documentazione ricostruisce una serie di interventi da parte del Patriarca, che vuole parlare sempre in francese, perché — precisa — il latino è lingua morta, mentre la Chiesa è viva. Massimo tratta dei diritti e dei privilegi dei Patriarchi cattolici orientali richiedendo per essi la partecipazione al conclave e asserendo di essere pronto a cedere il proprio trono al Patriarca ortodosso qualora si facesse l'unione. Insiste perché anche nella Chiesa Cattolica di Occidente il sinodo dei vescovi si riunisca a scadenze fisse, come l'*endemousa* della Chiesa ortodossa. L'A., nell'elencare gli interventi al Concilio di tutti i prelati melkiti, addita anche altre fonti. Per esempio, sul famoso intervento di Mgr. Zoghby il 29 settembre 1965, in merito al divorzio del coniuge innocente, l'A. cita tre melkiti, Mgr. Oreste Kerame, P. George Ghanem e P. Butrus Raï che avrebbero fornito elementi a quell'intervento (nota a p. 177). L'A. completa il suo lavoro con una serie di Appendici poste alla fine. La prima dà una breve biografia dei prelati melkiti che hanno fatto interventi al Concilio. La seconda riporta una lettera dell'A. all'arcivescovo melkita di Akko, Joseph Raya, che all'epoca del concilio traduceva dal francese all'inglese e organizzava incontri fra i partecipanti, lettera cui segue la risposta di Mgr. Raya. La terza appendice contiene un'altra lettera dell'A. al famoso moralista dell'Accademia Alfonsiana, P. Bernhard Häring, per chiedergli se ha collaborato con Mgr. Zoghby nel preparare l'intervento al Concilio. Nella sua risposta Häring ricorda di aver soltanto parlato con Zoghby senza avergli consegnato alcuno scritto. Nella quarta appendice si dà il dattiloscritto in francese dell'intervento di Zoghby al Concilio il 29 settembre 1965, cui segue la traduzione inglese. La quinta appendice è fotocopia di un dattiloscritto di sedici pagine in francese conservato nei Fonds Père O. Rousseau, dal titolo *Mariage et divorce dans la tradition patristique grecque des quatre premiers siècles*, con la traduzione inglese. La sesta appendice contiene fotocopia di un altro dattiloscritto di 27 pagine conservato nei Fonds du R. Père J. Dupont e intitolato *Notes sur la Tradition occidentale du IIIe au XIe siècle concernant le remariage dans la vie des époux.* Non c'è come in altri casi la versione inglese del documento.

Il libro ha qualche errore di francese e di latino. Pur mancando di un indice analitico, che ne renderebbe più facile la consultazione, è interessante e fa riflettere. Mi auguro che prima o poi vengano accolti anche quei suggerimenti dei Melkiti che finora sono stati ignorati.

V. Poggi, S.I.

SUTTNER, Ernst Christoph, *Kirche in einer zueinander rückenden Welt: Neue Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens*. Mit einem Geleitwort von Franz Kardinal König, [Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 53], hrsg. v. Wolfgang Nikolaus Rappert, Augustinus-V., Würzburg 2003, S. 869, € 44,50

The present work is a collection of E. Chr. Suttner's articles representing the various areas of his interest. After Card. Franz König's accompanying letter and the editor's Foreword, we have four main sections: "Unity in Multiplicity", "Witnesses for the Unity of the Churches", "Signs of the Times", and "Differences in the spiritual life". The vast array of insights allows us to catch a glimpse of what must be the total contribution of Suttner's activities, but also of many controversial issues he is not afraid to tackle as well as some limits.

Before the Reformation a schism did not put into question that the mother Church from which the schismatics sprang was an instrument of grace, whereas the Reformers rejected the Church for being too holy and the Old Believers rejected theirs for being insufficiently so (pp. 52f). This attitude led in 1729 to consider the Greeks as no longer sister Churches (p. 53). Unity of the Church has to assert itself on three levels: local, regional and universal (p. 76). UR 15 speaks of the eucharist as the source of ecclesial life (pp. 82f). The role of the emperor was balanced off by the pope as patriarch of the West (p. 90); from sister Churches they became daughter Churches, Suttner complains (p. 111). In the Bull of Union, *Magnus Dominus* (28.12.1595) no word was said to determine what the schism really meant (p. 147). Though Serdica was no success, the Trullan Synod (692) included its canons, as did Nicaea II (787) (p. 175). J. Ratzinger is quoted on not requiring more from the Orthodox than was present in the first millennium, but without his later clarifications; see A. Garuti, "Ancora a proposito del Papa Patriarca d'Occidente", in *Antonianum* 70 (1995) 44 (p. 185). Backdrop to the emperor as a Church figure in the East is the investiture quarrel in the West, which removed from the State's competence the highest responsibility for the Church (p. 192). No Church without an emperor, asserted Antonius IV of Constantinople in 1393 (p. 193). At the time of the Crusades the pope gave the Latin patriarchs the pallium (pp. 195f), a tendency also tangible in Lateran IV, in which Rome lies over and above the rest of the pentarchy, and further consolidated through European colonial expansion (p. 197f). A worldwide patriarchate is no patriarchate at all (p. 198). However, the pre-Chalcedonian Churches never belonged to the pentarchy (p. 202). In 379, Damasus named the archbishop of Salonica Apostolic Vicar for the East, with the result that Greece originally belonged to the direct jurisdiction of the Pope (pp. 203f). But through iconoclasm the Byzantine emperors transferred Illyria, Sicily and South-Italy to the jurisdiction of the patriarch of Constantinople (p. 222f). Serdica (343) had introduced its appeal canons "to honour the memory of Peter the Apostle" (p. 220). According to V. Peri, the pentarchy lasted only a short while (p. 222). An exclusivistic ecclesiology sets up altar against altar (p. 229). With the crisis of 1729 and 1755 was created, in the 19th c., the myth of the Photian schism, as a

result of which only one's own side was considered right (pp. 230f, 304). Due to this unsavoury ecclesiological shift proselytism became the order of the day so as to save those who would otherwise be lost for ever (p. 231). With the rise of the Moscow Patriarchate, its claims exceed its territorial range (pp. 233-235). The canonical status in religious orders provides a model of how different disciplines may coexist without putting into question one another (pp. 236f).

Some of the recurrent themes on "Witnesses to the Unity of the Churches" deserve a mention. "One Lord, one faith, one baptism" is a good way of expressing unity. *"Extra ecclesiam nulla salus"* sounds terrible if read as "Extra Romam" or "Extra Constantinopolim" no salvation. However, nowadays, we should say "ubi salus, ibi ecclesia" (p. 249). Cyprian was contradicted by Florovsky in this sense (p. 254), and, before him, by Stephen (p. 255). Trullo, c. 95, notes three ways of receiving the wayward back (p. 256). The most important Russian school theologians never forgot that non-Orthodox somehow belong to the Church (p. 289). *"Ubi sacramenta, ibi ecclesia"* (pp. 296-310) points out that the 1729 prohibition of any *communicatio in sacris* started as a quarrel among missionaries (p. 303); as a result Latins were declared unbaptized in a 1755 Synod of the Greek patriarchs (pp. 303f). The exclusivistic ideology will be contradicted by LG 8 and UR 15 (pp. 304f). With the Panorthodox conferences from 1961 on Orthodoxy, too, began to shake its exclusivistic positions (p. 306). It was the abandonment of salvific exclusivity which made it possible to understand *"extra ecclesiam nulla salus"* as *"ubi sacramenta, ibi ecclesia"* (pp. 317f). Already Lateran IV (1214) had recognized that two bishops in the same city is an ecclesial anomaly, so that Greeks, in the territories of the Crusaders, could become auxiliary bishops without having to retract anything (pp. 334f). On his way to Moscow (1589) Jeremias II passed through Kiev and sought to introduce reforms (p. 343f). This brings us to Ipatij Potii and Kirill Terleckij (p. 348): all the bishops signed the petition to the pope and there can be no doubt that freedom was respected, allowing even for a freely held counter-synod (p. 349f). Piotr Skarga had a different judgment on the schism (p. 353). Even then, by the time of Brest 18th c. uniatism was impossible, because Florence had not been completely forgotten (p. 355). But already with Pius IV (1564) and Pius V (1566) no *communicatio in sacris* was allowed between Italo-Greeks and Latins (p. 358). *Magnus Dominus* (1595) demanded repeatedly the correction of errors (p. 360), so that we are far from "sister Churches" (p. 360f). As a result a dissenting Church arose (p. 362); Mogila becomes the first officially recognized legal Metropolitan of the non-United Church of Poland-Lithuania (pp. 367f) to propound as a union model (1644) *unio* rather than *unitas*, union without uniatism (pp. 402, 404) and that, as a practical ecclesial consequence, his successors be ordained bishops neither in Constantinople nor in Rome (pp. 370).

"Theology by the Romanians" (pp. 414-526) gives a remarkable synthesis of a Church usually overshadowed by Constantinople. From Nicetas of Remesiana (d. after 414) (p. 420) we pass to Metropolit Gheorge Movila, who sought union with Rome (p. 437) and reach the critical moment when Patriarch Theophan places next to the highly talented Josafat Kuncevic in the diocese of Polock the very

energetic Meletij Smotrickij (p. 441) — Petr Mogila, may we remember, was a Romanian — and, from this vantage-point, to study events in the princedom of Moldavia, in that of Walachia (p. 451) and in Transylvania (p. 463). This synopsis is useful because it yields a plethora of important Orthodox names, usually unfamiliar to the Western reader interested in Orthodoxy.

To understand the current anti-modernistic trend in Russia we must keep in mind G. Schulz's question: Did the 3rd millennium for the Russian Orthodox Church actually start in 1917 (pp. 605f)? One need only remember for the sake of comparison what anti-modernism meant in the West (pp. 606f). Metropolitan Platon Gorodeckij of Kiev (1803-1891) spoke of the walls dividing the Churches not reaching to heaven (p. 609). The Soviet government left no stone unturned to thwart the reform programme of the Moscow Synod of 1917 (p. 612). Nowadays, after the fall of communism, those clerics who hinder reform are really continuing the Communists' programme. Alexei II's plan in 1997 to meet John Paul II was hindered by the outcry of Russia's episcopate, clergy and laity (pp. 616f). Suttner could have mentioned in this context the burning of John Meyendorff's books.

The fourth section on the "Difference in the spiritual life" is significant for a work dealing with Orthodox theology, which is usually considered to be in union with spirituality. One of the basic themes of the book has been that theology can be done outside of the classroom, that Orthodoxy is fond of imparting its doctrine through hymns in the liturgy, obviating this way likely distortions by way of excessive and unilateral use of reason by integrating at once the lesson within the community. Important what is said about the church as *symbol* (pp. 850f).

The repetitions (pp. 62-64; 137) are numerous, but perhaps we may say here: *repetita iuvant*, especially since the lesson has not been learnt! Yet the work merits to be read for its clear exposition of so many hotly disputed issues, to which its views may serve at least as a discussion basis. Suttner knows full well how to draw from the Fathers lessons in a contemporary idiom.

E. G. Farrugia, S.I.

SYMEON DER NEUE THEOLOGE, *Lichtvisionen*. Hymnen über die mystische Schau des göttlichen Lichtes aus dem Griechischen übertragen von Lothar Heiser, [Literatur - Medien - Religion, Band 18], LIT Verlag, Berlin, 2006, pp. 294, € 39,90.

Per la conoscenza di questo mistico bizantino nell'ambiente della Chiesa occidentale, ha innegabili meriti il nostro Istituto. Fu infatti I. Hausherr a mostrare l'attualità della sua spiritualità, preparando già nell'a. 1928 l'edizione della sua *Vita*, scritta da Niceta Stéthatos. Egli confessa di esser stato sorpreso del suo soprannome di "Nuovo Teologo". Il motivo non poteva essere quello di distinguerlo da san Giovanni Evangelista - Teologo e da Gregorio Nazianzeno (come pensa l'autore del presente scritto). A Simeone il titolo fu attribuito ironicamente

dai suoi avversari, che avevano dubbi sulle sue visioni e in genere sul suo atteggiamento carismatico, poco confacente alla vita monastica disciplinata introdotta nel monastero riformato degli studiti. Un "entusiasta", propagatore della "spiritualità del sentimento", vi potrebbe trovare il suo posto? Hausherr intuì che la Chiesa deve porsi sempre questa domanda e nelle sue risposte talvolta esita, come notiamo assai vivamente ai nostri tempi. Per questa ragione, il caso di Simeone deve essere istruttivo, proprio perché egli visse il conflitto delle due tendenze nella propria persona.

L'opposizione doveva nascere fra la il suo misticismo individuale spinto e la sua dimora che teneva ferma per mezzo di un ordine legalmente stabilito. Ma si può dire che nella sua evoluzione spirituale questo mistico si sentiva agitato da diversi spiriti. Perciò le sue numerose opere trattano temi vari e sono di stili diversi. Per approfondire l'uno o l'altro di questi aspetti, gli studiosi devono scegliere ciò che appare coerente con un pensiero concreto e lasciare in disparte i pensieri che forse lo contraddicono. Non ci stupisce allora che Simeone venga presentato con volti diversi. Nell'ambiente tedesco, K. Holl lo caratterizzò come un "entusiasta" poco credibile. Ci voleva uno studio serio, quello di H. Biedermann, per inserirlo nella tradizionale antropologia greca, anche se con qualche riserva. Il presente studio ci ricorda che la prima scelta fra i testi fu fatta già da Niceta Stéthatos, discepolo fedelissimo di Simeone, il quale certamente lo conosceva meglio di tutti. Egli raccolse 58 inni e diede loro un titolo: *hoi erôtes* (*Liebesbezeugungen*, testimonianze dell'amore, lo si traduce nel nostro libro).

Non c'è dubbio che questa sia stata un'ottima scelta al fine di trovare la chiave per comprendere meglio la sincerità di fede ortodossa nel cuore di un mistico "entusiasta". Sappiamo che lui stesso ebbe ogni tanto dubbi sul valore delle luci che vedeva e sull'autenticità delle "voci" che gli parlavano e si chiedeva ansioso: "Sei davvero tu, Cristo, che mi parli?" Ma fu assicurato da un criterio interno infallibile. Proprio a causa delle le sue visioni, soffriva le persecuzioni dei suoi accaniti avversari. Sentiva che avrebbe dovuto odiarli, invece era consapevole che, nonostante tutto, li amava. Tale amore non poteva venire dall'illusione, ma solo da Dio – Amore eterno. Niceta ha quindi compreso il segreto del suo maestro e ha fatto una scelta nei testi secondo il tema *erôtes*. Che lui stesso meditasse i testi, lo mostra il fatto che ebbe cura di introdurli con brevi spiegazioni riguardo al loro contenuto.

Abbiamo ora la possibilità di leggere questi inni in un tedesco scorrevole, facilmente comprensibile. Si nota che il traduttore è un filologo esperto. Lui stesso ammette le difficoltà che ha incontrato nel suo lavoro. Non sono oggi molti quelli che studiano il greco antico e, anche se ne hanno acquistato una conoscenza discreta, non dobbiamo dimenticare che Simeone scrisse 1400 anni dopo Platone, che quindi la lingua è diversa, soprattutto quei termini che erano passati da un senso profano a divenire tipicamente cristiani. Ci voleva quindi un buon discernimento per navigare tra questi scogli. Possiamo dire che il traduttore se l'è cavata bene.

Ciò che ci rincresce è il fatto che l'introduzione sia rimasta troppo sobria, del tutto generica. Non presenta sufficientemente la persona, neanche le questioni

spirituali che sollevano i singoli inni. Se dunque il mistico bizantino con questo libro sta entrando in ambiente tedesco con i suoi testi, c'è da augurarsi che venga presto edita qualche popolare introduzione al suo pensiero per allargare il circolo dei suoi lettori. Il problema di un "soprannaturale consapevole" oggi interessa tanti.

T. Špidlík, S.I.

VERGANI, Emidio – CHIALÀ, Sabino (a cura di), *Le Chiese sire tra il IV e il VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale.* Atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003, Centro Ambrosiano, Milano 2005, pp. 164, € 13,00.

Il volume qui presentato contiene gli atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, tenutosi a Milano nella sede della Biblioteca Ambrosiana, il 28 marzo 2003, e promosso unitamente dal Servizio per l'Ecumenismo e il Dialogo dell'Arcidiocesi di Milano, dalla Biblioteca Ambrosiana e dal Gruppo «Syriaca». Iniziati nel 2002, gli incontri si svolgono ogni anno — l'ultimo nel maggio 2006 — e hanno come tema aspetti biblici, teologici, liturgici, monastici, culturali delle Chiese di tradizione siriaca. Il convegno del 2003 ha preso in considerazione alcuni aspetti teologici e spirituali dell'arco di tempo tra il IV ed il VI secolo, e i testi che questi Atti raccolgono trattano alcuni aspetti della storia e dell'ecclesiologia, della cristologia e della spiritualità delle Chiese sire, collegando due prospettive: una più storica, un'altra più attenta alla vita odierna di quelle Chiese, e non solo di esse. Le diverse relazioni sono infatti caratterizzate dallo sforzo di presentare come attuale un variegato «patrimonio» di valori ecclesiali, che non vanno intesi solo come eredità di un passato lontano per quanto ricco, ma anche come fermento ancora vivo nei cristiani appartenenti a queste Chiese. Per quanto oggi minoritarie, per motivi diversi, tanto in «occidente» quanto in «oriente», esse rappresentano un fattore importante per tutti coloro che credono nella ricerca ecumenica e nel dialogo culturale di cui le Chiese e la società hanno oggi pressante bisogno. Questo duplice sguardo rivolto al passato e al presente e l'attenzione prestata sia all'informazione scientifica, sia alla divulgazione delle ricerche e delle conoscenze potranno rendere interessante e accessibile il volume a vari livelli di lettura. Chi desiderasse un primo ed essenziale orientamento in questo campo, troverà un'utile appendice cronologica sulla Chiesa siro-occidentale, curata da E. Vergani.

Per quanto rigarda il dettaglio degli interventi, quello di Cesare Pasini ci rimanda ai notevoli tesori dell'Ambrosiana, investigando una vicenda illuminante ed eloquente della storia della trasmissione dei testi siriaci in età medievale e del loro arrivo in occidente, in età moderna: si tratta dello studio storico e codicologico del ms. ambrosiano *C 313 Inf.* L'intervento dell'Arcivescovo della Diocesi Siro-ortodossa dell'Europa Centrale, Julius Yeshu Çiçek († 2005), ha il valore di una testimonianza personale e ci fornisce anche delle informazioni di prima mano sul passato e sul presente della sua Chiesa, sui drammi vissuti in

tempi recenti e sui primi, forse ancora troppo timidi, aiuti che questi cristiani in diaspora hanno ricevuto in Europa.

Importante anche l'intervento dell'insigne sirologo inglese S. P. Brock, che disegna un quadro generale delle dispute cristologiche antiche, inserendole nella prospettiva di «lungo periodo», che vede solo di recente finalmente chiusa una lunghissima fase di incomprensioni. Gli altri interventi del volume presentano una descrizione dei principali autori e scritti dell'epoca presa in considerazione. R. Roux traccia le linee essenziali dell'ecclesiologia del *Liber graduum*, un testo ricco di simboli tra i più interessanti della spiritualità siriaca, indicando nella «via dell'incarnazione» il modello e il punto di equilibrio tra le molteplici tensioni presenti nelle comunità cristiane di ogni tempo. M. Nin approfondisce la figura di un autore spirituale che costituisce una vera sorpresa per la ricchezza e, sicuramente, l'attualità della sua visione ascetico-monastica. Temi di ecclesiologia vengono considerati anche da E. Vergani, che esamina la riflessione colma di speranza di Cirillona sulle calamità naturali, le invasioni e le guerre che producono sofferenza nel mondo.

Si tratta di un volume che mette in luce la storia, la cristologia, la spiritualità e l'ecclesiologia delle Chiese di tradizione siriaca; un patrimonio di valori ecclesiali che non solo illumina un passato lontano, ma diventa anche fermento vivo per tutti i cristiani.

M. Nin, O.S.B.

ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, 'Αρχιεπισκόπου 'Αθηνῶν καί πάσης 'Ελλάδος, *'Η Θεία 'Ευχαριστία τό μυστήριο τῶν Μυστηρίων. Πῶς καί πότε πρέπει νά κοινωνοῦμε. Τό 'Αντίδωρο.* Φωτογραφίες 'Ιωάννης Στεργίου, 'Επιμέλεια 'Επίσκοπος Φαναρίου 'Αγαθάγγελος. 'Αποστολική Διακονία, 'Αθήνα 2004, σ. 72 + 71 photographs, s.i.p.

This publication seems to be small fry in comparison with the thick tomes that pour out from Orthodox theology faculties; yet the last word in the title alerts even the expert to listen: *antidoron*. As the author, Archbishop Christodoulou, explains, what has changed since the times of the Fathers is not worship itself, but the way we understand it and relate to it. All depends on whether we recognize the ecclesiological significance of the sacraments or whether we consider them merely individual episodes for personal salvation (p. 5). A more fruitful approach would be to ask what happens to the Church, rather than to the individual, during the celebration of the eucharist (p. 6). If a whole section of the Orthodox faithful lacks an adequate theological instruction about the eucharist, this points to what Schmemann has decried as "an unprecedented low period of eucharistic praxis" (p. 6). Questions regarding frequency of communicating and fasting in preparation, or declining communion on the pretext of one's unworthiness, reveal a lacuna in one's liturgical upbringing (pp. 6-8). Christodoulou wants to offset misunderstandings by offering in a simple and inductive way a more thorough and up-to-date instruction so as to save the eucharist from de-

generating into an individualistic pietism without the communitarian dimension (p. 8).

The eucharist is not simply one among seven sacraments, but, being the sacrament of the Church *par excellence*, is the sacrament of sacraments (p. 9). It expresses the catholicity of the body of Christ and has both an ecclesiological and an eschatological dimension (p. 12). The divine liturgy is not simply a symbolical ceremony, but has to do with mystery. It is Scripture which sheds a light on mystery, yet Scripture may be interpreted only through Scripture, as has been read and will ever continue to be read in Church. As 1 Cor 11:26 puts it, every time we celebrate the eucharist, we proclaim Christ's death until he comes (p. 14). This indicates that the eucharist is not a simple remembrance of things past, but also an anticipation of future events (p. 14). The present in the eucharist is made up of the past and the future (p. 15). We go to Church to become members of the body of Christ. As Nikos Cabasilas puts it, we cannot see the Church, except in the Eucharist (p. 18). St Ignatius of Antioch says: Let nobody do anything without the bishop (Smyr 8, 1; see Phil. 4) (p. 18). It is not fitting to celebrate the eucharist without mentioning the local bishop. For this reason, the *antimension* should be blessed by the bishop and sometimes bears his name. The Synod of Constantinople (859 and 861) known as "Synodus Protodeuteros", can. 13, excommunicates the priest who does not remember his bishop. The presence of lay people is necessary, as Cyril of Alexandria says (PG 74, 893) (pp. 20-22). The bishop's entry into the Church reminds of Christ's first and second coming into the world; see Maximus the Confessor, *Mystagogy*, 8. As for the pre-conditions for communicating (see 1 Cor 11:28), first, only baptized Orthodox may, and, secondly, Palamas gives us a hint: "Let us clean *soma kai stoma*, body and mouth!" (p. 24). Thirdly, Mt 5, 23-24 enjoins leaving the offering to reconcile oneself with one's brother if need be. Fourthly, the heterodox are not allowed to communicate (p. 24). However, it is not precise to say, as claimed here, that for all heterodox the common cup is used as a means towards union. *Unitatis Redintegratio* 8 and subsequent ecumenical Directories warn precisely against indiscriminate *communicatio in sacris* (p. 24). Fifthly, one must be free from *philautia* as exclusive concern with oneself. Frequent communion is typical of Church communion, but an act of love and worship cannot be imposed (p. 26). According to the Acts, early Christians communicated every day, but later on St Basil informs us that Christians of his day communicated four times a week, that is, on Wednesday, Friday, Saturday and Sunday (p. 26). Likewise, Nikodemos Hagiorites favoured frequent communion. For this reason, those who pretend that Christians should communicate once or twice a year are simply wrong (p. 26). The use of the present tense in Jn 6:56 leads us to believe that a frequent and constant use is envisaged (p. 28); see Acts 2:42 and 1 Cor 11:23-26. Of the more recent Fathers, among those who favour frequent communion are the Kollivades, Neophytos Kausokaluvites, Makarios Notaras, Nikodemos Hagiorites, Athanasios of Paros, Nikos Cabasilas, Gabriel of Philadelphia, Theodore Studites; Gregory Palamas, Symeon of Thessalonica, Gregory V, Seraphim of Sarov,

Philaret of Kiev and John of Kronstadt (the list could have been ordered chronologically) (p. 30).

The liturgy of the Pre-sanctified finds its justification in the praiseworthy custom of frequent communion, even within the same week (p. 30). As for the length of the communion fast, no canon whatsoever enjoins such a fast (p. 32). Fasting is prohibited only on Saturdays, but the frequency of fasting has to be made out with one's own spiritual father (p. 32). For those who lead a Christian life and confess regularly no fasting is necessary if the spiritual father so advises (p. 32); likewise, as to whether to confess before communion (p. 34). *Ta agia tois agiois* should not be interpreted restrictively (p. 34). The spiritual father may allow communion without previous confession depending on the spiritual state of his spiritual charges. There is an unwritten tradition which suggests confessing four times a year after the fasts before Easter, the Apostles, the Koimesis and Christmas (p. 36). As immediate preparation we have to attain peace of mind and fight distractions (p. 36). About the tongs used to distribute communion, a passage from Nikodemus Hagiorites is quoted (pp. 40, 42).

After receiving communion, the *antidoron* serves to clean our mouths and stresses the abundance of the gift (p. 42). Holy communion does not transmit infections such as AIDS, as priests working with lepers in the past confirm (p. 44). The offertory presupposes that the doors are closed. Under Justinian I things begin to change and the preparation of the gifts takes no longer place on the altar, but on any table close by. Slowly, the ceremony was moved to a point before the liturgy started (p. 50). Even the Catholic Church insisted on unleavened bread only in the 11th c. and indeed is a late imposition (p. 56). The four parts of the prosphora are IΣ-XP-NI-KA. The quadrangle at the centre represents Christ (p. 58). Only the part in the centre, the Lamb, becomes the body of Christ (p. 60). Unfortunately, the class of those who previously prepared the prosphora is steadily disappearing (p. 60).

Blessed immediately after the consecration of the sacred gifts (p. 62), the antidoron is a sort of complement to the *doron*, as the word itself implies. The *antidoron* is only for the faithful, not even for catechumens (p. 64). In the early Church, everybody received communion, and somebody who did not had to justify oneself. Naturally, there is no comparison between the gift and the *antidoron*. The *antidoron* is not given to the heterodox, a view not shared by all Orthodox. Communion can be replaced neither by the *antidoron*, nor by the solemn blessing (Hagiasmos) nor by the Zeon (p. 66). Besides, it is given only from the hands of the celebrant (p. 66). Nobody should leave the church before receiving the *antidoron* (p. 68). It is not meant to be distributed by being left on stalls as self-service (p. 68). Orthodox Slavs hold their hands in the form of a cross (p. 70).

If a Westerner may find the catechetical style unsuitable for a formal theological discussion, authentic Orthodox theology is, on the contrary, often better served within a catechetical set-up, more in tune with the Fathers than the polemical theology of the schools. One can be proud that the Orthodox faithful receive such instruction from Archbishop Christodoulou. A word of thanks goes

to Bishop Agathanagelos of Phanariou, the editor and current director of Apostoliki Diakonia, as well as to photographer Ioannis Stergiou.

E. G. Farrugia, S.I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

BROCK, Sebastian, *Fire from Heaven – Studies in Syriac Theology and Liturgy* [Variorum collected studies series 863], Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2006, pp. 352, s.i.p.

EPHREM DE NISIBE, *Hymnes Pascales*, introduction, traduction et notes par F. Cassingena-Trévedy [SC 502], Cerf, Paris 2006, pp. 334, € 29,00.

Georg Graf – Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, anläßlich des 50. Todestags des Verfassers neu herausgegeben und eingeletet von Hubert Kaufhold (2 Bände) [BTS 107], Ergon Verlag, Würzburg/Beirut 2005, pp. 821, s.i.p.

HORN, Cornelia B., *Ascetism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine – The Creer of Peter*, Oxford Univ. Press, Oxford 2006, pp. 507, £ 95.00.

KARABÉLIAS, Évangélos, *Études d'histoire juridique et sociale de la Grèce Ancienne* [Académie d'Athénes, Annuaire du centre de recherches de l'histoire du droit grec, vol. 38, supppl. n° 6], Académie d'Athénes, Athénes 2005, pp. 343, s.i.p.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Das Jesusgebet bei russischen Autoren*, Spenner, Waltrop 2006, pp. 267, € 20,00.

LEONTIUS OF JERUSALEM, *Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*, edited and translated by Patrick Gray, Oxford Univ. Press, Oxford 2006, pp. 245, £ 50.00.

LONG, Gary A., *Grammatical Concepts 101 for Biblical Greek*, Hendrickson, Peabody, MA, 2006, pp. 239, £ 11.99.

MOUTSOPOULOS, Evanghelos A., *Thought, Culture, Action – Studies in the Theory of Values and Its Greek Sources*, Academy of Athens, Athens 2006, pp. 318, s.i.p.

OELDEMANN, Johannes, (Hg.), *Die Wiederentdeckung der Communio*, Verlag "Der Christliche Osten", Würzburg 2006, pp. 104, € 9,80.

ΠΑΣΑΡΕΛΙ, Γκαετάνο, *Βυζαντινή Κρήτη*, Εκδόσεις Καρακώτσογλου, Αθήνα 2005, pp. 253, € 70,00.

PATAPIOS, H. e Arch. CHRYSOSTOMOS, *Manna from Athos - The Issue of Frequent Communion on the Holy Mountain in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Lang Verlag, Oxford 2006, pp. 187, € 35,70.

PERCZEL, István – FORRAI, Réka – GERÉBY, György, *The Eucharist in Theology and Philosophy* [A.M.P. s. 1, vol. XXXV], Leuven Univ. Press, Leuven 2005, pp. 474, € 60,00.

REYNIER, Chantal, *Paul de Tarse en Méditerranée*. Recherches autour de la navigation dans l'Antiquité (Ac 27 – 28,16), Cerf, Paris 2006, pp. 288, € 28,00.

RIGO, Antonio, *Il monaco, la Chiesa e la liturgia*. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2005, pp. CXVII + 80, € 32,00.

TALATINIAN, Basilio, *Il vangelo di Maria*, Franciscan Printing Press, s.l., s.d., pp. 266, s.i.p.

THEODORE ABU QURRAH, translated by John Lamoreaux, Brigham Young Univ. Press, Provo, Utah, 2005, pp. 278, retail price $ 29.95.

THEODORET DE CYR, *Histoire ecclésiatique Tome I (livres I-III)*, introduction: A. Martin, traduction: P. Canivet [SC 501], Cerf, Paris 2006, pp. 530, € 45,00.

SCHMIEDER, Felicitas – SCHREINER, Peter (a cura di), *Il codice cumanico e il suo mondo* (Atti del colloquio internazionale Venezia 6-7 dic. 2002), [Centro tedesco di studi veneziani, Ricerche 2], Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, pp. 351, € 48,00.

INDEX VOLUMINIS 72
(2006)

1. – ARTICULI

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

3. - INDICATIONES

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-XI-2006 — Hèctor VALL, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2006 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail: tip2000@virgilio.it